مفارقة ابن رشد

مراد وهبه

الناشـــــر
دار قبـــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب : مفارقة ابن رشد
المؤلـــــف : مراد وهبه
رقـم الإيداع : ٢٠٠٣/٧٢٠٦م
الترقيم الدولى : ISBN
977 – 303 – 465– 8
تـاريخ النشـر : ٢٠٠٤م
الناشـــــر : دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :
٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون
الدور الأول – شقة ٦
☏ ٦٣٦٢٥٦٢ — فاكس/ ٢٤٠١٧٤٤
المكتبـــــة :
١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☏ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)
المطابـــــع :
مدينة العاشر من رمضان – المنطقة الصناعية (C1)
☏ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

مفارقة ابن رشد

قصة هذا الكتاب

عنوان هذا الكتاب هو ، فى الأصل، عنوان بحث ألقيته فى المؤتمر الدولى الفلسفى الأول للفلسفة الإسلامية فى نوفمبر ١٩٧٩ تحت رعاية جامعة عين شمس وهى الجامعة التى أقوم بالتدريس فيها. وكان عنوان المؤتمر "الإسلام والحضارة". وقد انتهيت فى بحثى إلى أن مفارقة ابن رشد تكمن فى أن ابن رشد ميت فى الشرق حى فى الغرب، إذ اتهم بالكفر والزندقة، وأحرقت مؤلفاته فى قرطبة، ثم نفى إلى أليسانه فى حين أن فلسفته تعتبر من جذور التنوير الأوروبى.

وفى عام ١٩٨٠ نشُر بحثى فى مجلة ألمانية[١] تصدر عن الجمعية الدولية لفلسفة القانون والفلسفة الاجتماعية. وفى ٤ سبتمبر ١٩٨٠ فُصلت من الجامعة بقرار من الرئيس السادات بدعوى أننى أُفسد عقول الشباب، ومن ثم لم أتمكن من مباشرة طبع أعمال المؤتمر، إذ كانت الجامعة هى المكلفة بطبعه. ومن بين هذه الأعمال بحث لــ "بسام طيبى" رئيس مركز العلاقات الدولية بجامعة جورج أوجست بجوتنجن بألمانيا الغربية (سابقاً) وعنوانه "الإسلام والعلمانية". وقد أُرسلت مذكرة إلى رئيس جامعة عين شمس تحثه على رفض نشر ذلك البحث. وفى نفس العام، أى عام ١٩٨٠، صدر

---

(١) d Sozialphilosophie, 66, no. 3 , 1980, pp. 257 60.

كتاب لـــ "بسام طيبى" باللغة الألمانية عنوانه "أزمة الإسلام الحديث". وفى هذا الكتاب يروى طيبى قصة بحثه فى ذلك المؤتمر. جاء فى مقدمته "إن أكثر الأفكار خلافية فى كتابه، وأعنى بها العلمانية، يمكن صياغتها بألفاظ إسلامية". ثم قال فى ملاحظاته الملحقة بنهاية كتابه "إن مراد وهبه قد وُفق فى نشر بحثى فى أعمال المؤتمر التى تعطل نشرها بسبب المعارضة التى اشترطت حذف البحث. كما جاء فى كتابه "أنه أثناء انعقاد المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية عن "الإسلام والحضارة" ألقى المستشرق المتميز ريتشارد ميتشل بحثاً عن "الإسلام والتكنولوجيا" ألح فيه على أن التكنولوجيا ليست خالية من القيم، بل إنها تنطوى على نسق ما من القيم" . والمفارقة هنا أن ميتشل وعدنى بإرسال بحثه لنشره ولكنه لم يرسله رغم الحاحى عليه. وبعد ذلك سمعت أنه مات.

وفى ٢ يناير ١٩٨١ أصدر الرئيس حسنى مبارك قراراً جمهورياً بعودتى إلى عملى فى الجامعة. وفى عام ١٩٩٠ دعيت للمشاركة فى مؤتمر دولى انعقد فى الخامس من شهر أغسطس ببروكسل ببلجيكا. وفى التاسع من ذلك الشهر عرضت على نخبة من المشاركين فى ذلك المؤتمر اقتراحاً كان يدور فى ذهنى فى ضوء التوتر الحاد بين العالم الإسلامى والغرب مفاده أن فلسفة ابن رشد تصلح أن تكون جسراً بين هذين الطرفين لأن فلسفته، فى تقديرى،

هى من جذور التنوير الأوروبى. وأيّد الحاضرون ذلك الاقتراح كما أيّدوا اقتراحى بعقد مؤتمر دولى فى القاهرة تحت عنوان "ابن رشد والتنوير". ثم عرضت كل ذلك على اللجنة التنفيذية للجمعية الفلسفية الافروآسيوية فأقرت انعقاد المؤتمر المقترح فى القاهرة فى الخامس من ديسمبر ١٩٩٤ على أن يكون اسمه المؤتمر الدولى الأول الخاص (أى خارج سلسلة مؤتمرات الجمعية الفلسفية الافرواسيوية) وذلك لأسباب ثلاثة:

أولاً : لأنه يتناول شخصية تاريخية إسلامية وليس قضية عامة.

ثانياً : لأنه يستعين بفلسفة ابن رشد فى منتدى دولى لإجراء حوار بين الغرب والثقافة الإسلامية.

ثالثاً : لأن هذا المؤتمر يمكن أن يكون مقدمة للمؤتمر العالمى المزمع عقده فى القاهرة فى عام ١٩٩٨ للاحتفال بمرور ثمانمائة عام على موت ابن رشد.

وإثر انتهاء المؤتمر قرر المشاركون تأسيس "الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير" على أن تعقد مؤتمرها الثانى فى نيويورك (بافلو) امتداداً لمؤتمر القاهرة. وقد كان.

والسؤال بعد ذلك:

هل مفارقة ابن رشد ما زالت قائمة من القرن الثانى عشر إلى القرن الواحد والعشرين ؟

جواب هذا السؤال هو قصة هذا الكتاب.

القاهرة – يناير ٢٠٠٣

مراد وهبه

ماذا حدث

في قرطبة ؟

وُلـد ابـن رشد فى مدينة قرطبة بالأندلس عام ١١٢٦م ، وفيها درس الفقـه والطب وعلوم الأوائل . وفى عام ١١٦٩ تولى القضاء فى أشبيليه ثم فى قرطبة بالإضافة إلى كونه طبيباً خاصاً للخليفة أبى يعقوب المنصـور بمراكش. ثم عاد إلى قرطبة ليتولى منصب قاضى القضاة ، وهو منصب أبيه وجده من قبل. وفى هذه السيرة حادثان هامان :

الحادث الأول عندما قال ابن طفيل لابن رشد : " سمعت أن أمـير المؤمنيـن [أبـا يعقوب المنصور] يتشكى من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب مَنْ يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهمـاً جيداً لقرّب مآخذها على الناس ". ثم اقترح ابن طفيل على ابـن رشـد أن يكون مسئولاً عن تنفيذ رغبة الأمير فقبل المهمة. وعـندئذ ذهبا سوياً إلى الأمير . " سأل الأمير ابن رشد أولاً عن نَسـبه ثـم قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء [العالم] أقديمة أم حادثـة ؟ لم يجب ابن رشد زاعماً أنه لا يشتغل بالفلسفة . فراح الأمـير يتحدث مع ابن طفيل فإذا بالأمير يبرز معرفته بأفلاطون وأرسطو والفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام، وإذا بابن رشد ينزاح عـنه الرعـب ويـنخرط فى الحديث فيكلفه الأمير بشرح مذهب أرسطو[1].

(١) محـيى الديـن المراكشى، المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، الطبعة الأولى، مكتبة محمود توفيق، ١٩١٤، ص ١٧٣.

وكانـــت شـــروح ابـــن رشد لأرسطو على ثلاثة ضروب : الضرب الأول هو ما يسمى الشرح الأكبر وفيه يثبت ابن رشد فقرة لأرسطو ثم يسهب فى شرحها فيأتى شرحه أطول من النص كما هو الحـــال فـــى شـــرحه لكـــتاب "المقولات" و"تفسير ما بعد الطبيعة". والضـــرب الـــثانى هو ما يسمى الشرح الأوسط وفيه ينقل ابن رشد فقـــرات طويلـــة ثـــم يشرح الكلمات أو الآراء الغامضة . والضرب الثالـــث هو ما يسمى الشرح الأصغر وفيه يجمل مذهب أرسطو وقد يـــزيد عليه أو يرجح رأى أحد الفلاسفة أو المفسرين على آخر مثل الرسائل الطبيعية الصغرى .

أما الحادث الثانى فقد قال عنه المراكشى "إنه فى أيامه [يقصد يعقـــوب المنصـــور] نالت أبا الوليد بن أحمد بن رشد محنة شديدة. وكان لها سببان : جلى وخفى. فأما سببها الخفى، وهو أكبر أسبابها ، فـــإن الحكـــيم أبـــا الوليد ، رحمه الله، أخذ فى شرح كتاب الحيوان لأرسطوطاليس صاحب كتاب المنطق، فهذبه وبسط أغراضه، وزاد فـــيه مـــا رآه لائقاً به فقال فى هذا الكتاب، عند ذكر الزرافة، وكيف تـــتوالد، وبأى أرض تنشأ : "وقد رأيتها عند ملك البربر"، جارياً في ذلك على طريقة العلماء فى الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خَدمة الملوك ومُتحيّلو الكتّاب من الاطراء والـــتقريظ وما جانس هذه الطريق، فكان مما أحنقهم عليه. غير أنهم لـــم يظهـــروا ذلك. وفى الجملة فإنها كانت من أبى الوليد غفلة ...

واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم فى النفوس. ثم إن قوماً ممن يناوئه من أهل قرطبه ويدَّعى معه الكفاءة فى البيت وشرف السلف، سعوا به عند أبى يوسف [يعقوب المنصور] ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التى كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه، حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة، بعد كلام تقدم : " فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة"، فأوقفوا أبا يوسف على " هذه الكلمة" ، فاستدعاه بعد أن جمع الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة. فلما حضر أبو الوليد، رحمه الله ، قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه . ثم أمر بإخراجه على حال سيئة، وإبعاده وإبعاد مَنْ يتكلم فى شيء من هذه العلوم ، وكُتِبت عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس فى ترك هذه العلوم جملة واحدة، وباحراق كتب الفلسفة كلها"[٢] .

هذا عن الحادث الأول أما الحادث الثانى فقد قال المقَّرى : "وكل العلوم لها عندهم [يقصد أهل الأندلس] حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يُتظاهر بها خوف العامة. فإنه كلما قيل "فلان يقرأ " الفلسفة" أو "يشتغل بالتنجيم" أطلق عليه اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه. فإن زلّ فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان ، أو يقتله

(٢) نفس المرجع ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

السـلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وُجدت"[٣] .

وعـن الحادث الثانى أيضاً ذكر الأنصارى أن من أسباب نكبته [يقصد نكبة ابن رشد] اختصاصه بأبى يحيى أخى المنصور والـى قرطـبة. وقـال القاضى أبو مروان : "ومما كان فى قلب المنصـور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معـه أو بحـث معه في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول : تسـمع يا أخى . وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنّف كتاباً فى الحيوان، وذكـر فـيه أنـواع الحيوان، ونعت كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: "وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر، يعنى المنصور . فلمـا بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب الموجهة فى أنه نقم على ابن رشد وأبعده" [٤] .

وقـد جـاء اتهـام ابن رشد بالزندقة والكفر فى ثنايا منشور أصدره الخليفة المنصور هذا نصه :

" كـان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام. وأقّر لهـم عوامهم بشغوف عليهم فى الأفهام.. فخلدوا فى العالم صحفاً ما لهـا مـن خلاق .. بُعدها عن الشريعة بُعد المشرقين.. يوهمون أن

(٣) ابن أبى أصيبعه ، ص ٥٣٢ .
(٤) المرجع السابق .

العقـل ميزانها والحق برهانها.. ونشأ بينهم فى هذه السمحة البيضاء شـياطين إنـس .. فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب.. لأن الكتابى يجـتهد فـى ضلال.. وهؤلاء جهودهم التعطيل.. دبت عقاربهم فى الآفاق برهة من الزمن ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كـان الدهـر قـد سـالمهم على شدة حروبهم.. ومازلنا، وصل الله كرامتكم ، نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويهديهم".

وبعد ذلك أصدر الخليفة منشوراً آخر وجهه إلى الجمهور جاء فيه :

"فاحذروا ، وفقكم الله، هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السـموم السـارية فـى الأبدان. ومن عُثر له على كتاب من كتبهم، فجـزاؤه النار التى بها يعذب أربابه، وإليه يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبـه، ومـتى عـثر على مجد فى علوائه عَم عن سبيل استقامته واهـتدائه، فلـيعاجل بالثقيف والعريف.. والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصفاعكم، ويكتب فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق وإجماعكم. إنه منعم كريم"(٥) .

وبعـد صدور هذا المنشور تحرك خصوم ابن رشد، وجمعوا عـبارات من مؤلفاته تدلل على خروجه من "سنن الشريعة"، وقرئت

(٥) عبدالواحد المراكشى، الذيل والتكملة .

بمجلـــس المنصور بتأويل أفضى إلى خروجها عما دلت عليه " أسوأ مخـــرج" إذ آثرت حكم الطبيعة على حكم الشريعة فأمر الخليفة بعقد محكمـــة لابـــن رشـــد بدعـــوى أنه "مرق من الدين" فاستوجب لعنة الضالين. وبعد ذلك أمر الخليفة بحرق كتبه ونفيه إلى أليسانه. ويقال إن فخـــر الديـــن الخطيب الرازى سمع وهو فى القاهرة بشهرة ابن رشد فاستأجر سفينة من الإسكندرية وهمّ بالسفر إلى المغرب لمقابلته ولكنه عدل عن السفر بعد أن سمع باضطهاد ابن رشد .

ومـــع ذلـــك فقد عفا الخليفة عن ابن رشد ، ولكنه ما لبث أن مـــات فى عام ١١٩٨ وعمره واحد وسبعون عاماً. ونُقل جثمانه إلى قرطـــبة من مراكش على ظهر البهيمة التى حملته إلى مثواه الأخير، وضع التابوت من جهة ومؤلفاته من الجهة الأخرى.

والسؤال إذن :

مَـــنْ الـــذى شوّه الفلاسفة إلى الحد الذي يُتهمون فيه بالالحاد والزندقة ؟ [٦]

إنه، في رأيى، أبو حامد الغزالى فى المقام الأول. وُلد فى عام ١٠٥٨م فى طوس إحدى قرى خراسان. درس جزء من العلم بطوس

(٦) قـــال الشـــيخ محمد يوسف موسى إن كراهية المسلمين للفلسفة مردودة إلى هجوم الغزالى على الفلاسفة .

M. Y. Moussa, Avicenne et Al. Azhar, Revue du Caire, Juin, 1951, pp. 140- 65.

ثم رحل إلى جرجان حيث إمام الحرمين ضياء الدين الجوينى رئيس المدرسة النظامية فتتلمذ له، وبعد ذلك تولى التدريس بهذه المدرسة ببغداد فى عام ١٠٩١م، ثم تركها وذهب إلى الشام والحجاز ومصر. وبعد ذلك عاد إلى طوس ومات فيها فى عام ١١١٣م.

أرّخ لحياته فى كتابه "المنقذ من الضلال". فى عهد الصبا انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت عنه العقائد الموروثة فدّب الشك إلى نفسه دبيباً خفيفاً حتى ضايق نفسه وخنقها. فقد انتهى به الشك إلى إبطال ثقته بالحواس. فحاسة السمع، وهى أقوى الحواس، تنظر إلى الظل فتراه غير متحرك ثم بعد ذلك تعرف أنه متحرك، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في حين أنه ليس كذلك، ثم إن الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض. ثم تجاوز شكه فى الحواس إلى شكه فى العقل. يقول : "قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تقصديقى. فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته" (٧) .

والسؤال إذن :

---

(٧) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨، ص٢٨.

ما هو هذا الحاكم الذى من حقه تكذيب العقل ؟

إنـــه نور إلهى . يقول الغزالى : " وعادت النفس إلى الصحة والاعـــتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقيـــن، ولـــم يكـــن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر "(٨) .

ومـــن شـــأن هـــذا النور منع العقل من الخوض فى المسائل الالهـــية، وبالـــتالى مـــنع الفلاســـفة مـــن الخوض فى هذه المسائل الرياضية.

والسؤال إذن :

هل منْع الفلاسفة من الخوض فى المسائل الالهية يمنع الحوار معهم ؟

يذكـــر الغـــزالى فى كتابه " المنقذ من الضلال " أن أحمد بن حنبل قد أنكر على الحارث المحاسبى تصنيفه فى الرد على المعتزلة فقـــال الحارث : "الرد على البدعة فرض، فقال أحمد " نعم " ، ولكن حكيـــت شـــبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة مَنْ يعلـــق ذلـــك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهـــم كـــنهه ؟ " وما ذكره أحمد حق، ولكنه فى شبهة لم تنشر ولم

(٨) نفس المرجع ، ص ٢٩ .

تشـــتهر. فأمـــا إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية"[٩].

وتأسيســـاً علـــى ذلـــك فإن الغزالي عندما رأى تجاهل علماء الكـــلام، فـــى القرنين العاشر والحادى عشر، نظريات الفلاسفة حتى تموت ارتأى خطأ هذا الرأى فألّف "تهافت الفلاسفة" وهو كتاب يدور علـــى تكفير الفلاسفة، وعلى الأخص فى ثلاث نظريات وهى نظرية قـــدم العالم، والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعنى بالجزئيات، وإنكار بعث الأجساد .

وتكفيرهم فى هذه المسائل مردود إلى أنهم أنصتوا إلى فلاسفة الـــيونان. يقول الغزالى : " وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كســـقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم .. وحكايتهم عنهم أنهم مـــع رزانـــة عقولهم وغزارة فضلهم – منكرون للشرائع والنحل ، وجـــاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر"[١٠].

هكـــذا جاء ذكر التكفير فى مفتتح كتاب " تهافت الفلاسفة " . ولكـــن الغـــزالى زاد عليه شيئاً آخر فى الخاتمة حيث قال " فان قال

---

(٩) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٤٩.

(١٠) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٧ ، ١٩٨٧، ص٧٤.

قـــائل : قد فصلّتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟! قلنا : تفكيرهم لابد منه"(١١).

ثـــم سكت عن إبداء الرأى فى وجوب قتلهم . بيد أن السكوت عـــنه لا يعـــنى نفيه . ولا أدل على ذلك من أنه حدث، فى النصف الـــثانى مـــن القرن العشرين، أن ألف نجيب محفوظ رواية بعنوان " أولاد حارتـــنا " ارتـــأى ثلاثـــة من الشيوخ المسلمين أنها كُفر مقنّع فوجهـــوا إلـــيه تهمـــة الالحاد والزندقة. وهؤلاء الشيوخ هم : محمد الغـــزالى وعبدالحمـــيد كشـــك وعمر عبدالرحمن. وقد تولى ثالثهم الجـــواب عن الشق الثانى من السؤال الأول الذى كان مطروحاً على أبى حامد الغزالى فقال: قتله واجب. وقد كان إلا أنه أنقذ . وقد حدث ذلك فى الخامسة والنصف بعد ظهر يوم الجمعة الموافق ١٤ أكتوبر ١٩٩٤ (١٢).

وبعـــد موت الغزالى أصبح المشرق العربى محكوماً بمذهبه، بـــل امتد تأثيره إلى المغرب العربى حتى كاد أن يكون محكوماً به. ولا أدل علـــى ذلك من أن أهل السُنة قد لقبّوا الغزالى بحجة الإسلام، وســـمى أمير المسلمين حتى لا يشارك أمير المؤمنين فى لقبه . وقد أســـهم ، فى تدعيم تأثير الغزالى، ابن تومرت الذى أجهز على دولة

---

(١١) الغزالى، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٠٧ .

(١٢) مراد وهبه، مُلاك الحقيقة المطلقة ، دار قباء ، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٢٣٦ .

المرابطين، ومهدّ لتأسيس دولة الموحدين. فقد كان من رأيه أن الشريعة لها كيان مستقل عن العقل ، ومن ثم فهى لا تستند إلى أحكامه . وسبب ذلك مردود إلى أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجويز أما الشريعة فهى يقين كامل، ومردود كذلك إلى أن أغلب القياس الفاسد متعلق بالعقل أما القياس الصحيح فهو القياس الشرعى المستمد من الشريعة.

وبسبب هذا التأثير للغزالى ألّف ابن رشد ثلاثة كتب للرد على الغزالى هما على التوالى " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، وله عنوان آخر مذكور فى كتابه "مناهج الأدلة" وهو " فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة"(١٣)، يرد فيه ابن رشد على كتاب الغزالى المعنون " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". ثم كتاب " تهافت التهافت " ويرد فيه على كتاب الغزالى " تهافت الفلاسفة" . أما الكتاب الثالث فهو " مناهج الأدلة فى عقائد الملة " ويهاجم فيه ابن رشد علماء الكلام وأهل الظاهر والمتصوفة. وأظن أن أشهر هذه الكتب الثلاثة هو كتاب " تهافت التهافت" لأنه الكتاب الذى فجرّ المعركة. فالمعركة بين الغزالى وابن رشد هى المعركة بين " تهافت الفلاسفة" و" تهافت التهافت".

---

(١٣) ابن رشد، "مناهج الأدلة فى عقائد الملة"، تحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص١٨٥.

ففى " تهافت التهافت " لا يكتفى ابن رشد بتفنيد حجج الغزالى بـــل يحاول تحليل شخصيته لبيان الأسباب الذاتية والموضوعية التى دفعــت الغــزالى إلـــى اتخاذ موقف معادٍ للفلاسفة. الأسباب الذاتية مردودة إلى خصائص شخصية، فيصفه بأنه مداهن وخبيث ومُلبِس. يقول " فاتيانه بمثل هذه الأقاويل السوفسطائية، قبيح، وإنما أراد بذلك مداهــنة أهــل زمانـــه"[١٤]. وفى موضع آخر يقول " هذا كله قول سوفسطائى خبيث"[١٥]، وهو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذى يقصد التغليط لا الحق. وإذا أخطأ فى الحق فيقال إنه ملبس"[١٦].

هذا عن الأسباب الذاتية أما الأسباب الموضوعية فمردودة إلى أن حجج الغزالى الجدلية لا ترقى إلى مستوى البرهان. ولا أدل على أن المعـــركة هى معركة بين " تهافت الفلاسفة " و" تهافت التهافت" مـــن حـــدوث أمرين : الأمر الأول أن السلطان محمد الفاتح قد أمر بإجـــراء منافســـة بيـــن الكتابين. ودخل الحلبة مصطفى بن يوسف البرمونى المعروف بخواجة زاده المتوفى عام ١٤٨٨م بكتاب عنوانه " تهافـــت الفلاسفة"، وانتصر به على منافسه فى المسابقة وهو علاء الديـــن على الطوسى المتوفى عام ١٤٨٢ الذى دخل المسابقة بكتاب

(١٤) تهافت التهافت .

(١٥) المرجع السابق ، ٢٤٢ .

(١٦) المرجع السابق ، ٢٨٢ .

عـــنوانه " الذخـــيرة فى المحاكمة بين الغزالى وابن رشد". أما الأمر الثانى فهو صدور الترجمة اللاتينية للكتابين فى مجلد واحد (١٧).

وفى تقديرى أن هذه المعركة بين " تهافت الفلاسفة " و "تهافت التهافــت" هى معركة فاصلة فى تاريخ الفكر الإسلامى، لأنها تستند إلى سؤال خفى هو على النحو الآتى :

هل من حق ثقافة ما التأثر بثقافة أخرى ؟

وأظـــن أن الجـــواب التاريخى قد حُسم لصالح كتاب "تهافت الفلاسفة". تفصيل ذلك :

يبدأ ابن رشد كتابه " فصل المقال " بقوله إن الغاية منه هى أن يسأل عن "النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق إن كان مباحاً بالشرع أم محظوراً؟ وكان جوابه أن "اعتبار الموجودات بالعقل جاء به الأمر فى غير ما آية من كتاب الله مثل "فاعتبروا يا أولى الألباب" (١٨). وبما أن الاعتبار، عند ابن رشد، ليس إلا استنباطاً للمجهول من المعلوم وهو القياس كان معنى ذلك أن إعمال القياس العقلى أمر واجب بحكْم الشريعة. وأكمل درجات القياس البرهانى هو القياس الذى به تتم معرفة الإنسان لله معرفة برهانية عن طريق دراسة مخلوقاته. وإذا كان هذا القياس واجب بحكم الشريعة لزم الاستعانة

---

(١٧) عبدالرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى، القاهرة ، ١٩٦١، ص ٦٧ .

(١٨) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر ، ص٢٤ .

بما قام به الغير فى هذا المجال " سواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك فى الملة "[١٩] بشرط أن يكون أخذنا عنه مقترناً بالنقد، " فإذا كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[٢٠].

وخلاصة القول "أن النظر فى كتب القدماء (فلسفة اليونان) واجب بالشرع إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه، وأن مَنْ نهى عن النظر فيها مَنْ كان أهلاً لينظر فيها"[٢١] . ويضرب ابن رشد مثالاً لذلك فيقول: " إن مثل مَنْ منع النظر فى كتب الحكمة مَنْ هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل مَنْ منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى[٢٢].

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار :

ما العلاقة بين الشريعة والفلسفة، أو بالأدق ما هى نقطة التماس بينهما ؟

---

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٨ .
(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٨ .
(٢١) المرجع السابق، ص ٣١ .
(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٢ .

يقسم ابن رشد الشريعة إلى ظاهر وباطن. والباطن يخضع للتأويل. والتأويل ، عند ابن رشد، هو " اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"[٢٣] إلا أن ابن رشد لم يكن هو أول مَنْ استعان بالتأويل، فقد سبقه آخرون.

والسؤال إذن :

هل التأويل ، عند ابن رشد ، متميز ؟

جواب هذا السؤال محكوم بمعرفة تاريخ هذا المصطلح .

التأويل لغةً يعنى الرجوع والعود فيقال آل ، يؤول، أوْلاً. جاء ذلك فى معجم "تهذيب اللغة" للأزهرى فى مادة أول. ثم تطور المعنى فى معجم "لسان العرب" لابن منظور فيقال تأوله أى فسّره. وفى هذا يقول أبو البقاء فى كلياته : "التفسير والتأويل واحد، وهو كشف المراد عن المشكل".

ثم تطور لفظ تأويل مع الزمن فميّز البعض بينه وبين التفسير فانصرف التأويل إلى المعانى المحتملة التى يحتاج فى قصد واحد منها إلى ترجيح بامارات ودلائل أكثر من معنى الألفاظ اللغوية، وانصرف التفسير إلى شرح المقررات والألفاظ شرحاً لغوياً يؤدى إلى المعنى الظاهر من النص. وفى هذا يقول الجرجانى "إن التفسير

---

(٢٣) المرجع السابق، ص ٣٤ .

هو الكشف والإظهار، وفى الشرع هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة. ثم يميز بين التفسير والتأويل فيقول " وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقاً للكتاب والسُنة مثل قوله تعالى "يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ " أراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به اخراجَ المؤمن من الكافر أو العالم أو الجاهل كان تأويلاً.

هذا هو معنى التأويل الذى نشأ مع نشأة الإسلام، إذ هو لم يتجاوز الاختلاف فى أصول الإيمان. وهذا هو ما أشار إليه ابن قيم الجوزية حين قال إن أهل الإيمان قد يتنازعون فى بعض الأحكام ولا يخرجون بذلك عن الإيمان. وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين، وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم اثبات ما نطق به الكتاب والسُنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشئ منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يدفعوا فى صدورها وإعجازها . تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم.

ثم تطور معنى التأويل. فثمة معنى نقله ابن منظور عن ابن الأثير فى كتابه "النهاية فى غريب الحديث" . يقول : "إنه نقل ظاهر

اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. وهذا اللفظ نقله الزَّبيدى فى كتابه "تاج العروس" عن ابن الكمّال إذ يقول : "قال ابن الكمال التأويل حرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى المحتمل الذى تُصرف إليه الآية موافقاً للكتاب والسنة.

ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار الجعد بن درهم هو أول مؤول بسبب إنكاره الصفات القديمة للذات الإلهية؛ إذ قال بأن القرآن مخلوق، كما قال بأن الله ما كلّم موسى تكليماً، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً. وكان وقتها فى الكوفة فإذا بأمير المؤمنين على الكوفة خالد بن عبدالله القسرى يقول فى أحد خطبه : "انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم فإنى أريد اليوم أن أضحى بالجعد بن درهم". ثم نزل، وكان الجعد بجواره فذبحه فى أسفل المنبر"[٢٤] .

ثم تابعه فى التأويل الجهم بن صفوان المنسوب إليه فرقة الجهمية ذلك أنه هو الآخر - متأثراً بجعد - قد راعه الحشو الهائل الذى أدخل فى الحديث، وعدم اهتمام المحدثين بالدراية واقتصارهم فقط على الرواية. وبسبب الدراية دون الرواية أنكر جهم خلق الله الجنة والنار، ومن ثم أنكر الحساب وما يلزم عنه من ثواب وعذاب

(٢٤) ابن نباته المصرى، سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيد، ص ١٨٦، وكذلك تاريخ ابن كثير، ج٩ ، ص ٣٥٠ .

فى القبر – كما أنكر أن ملك الموت يقبض الأرواح [٢٥] . ومن ثم أنكر الصفات الأزلية التى يوحى مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات . قال : لو كان علم الله غير الله ولم يزل فهذا تشريك لله تعالى، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى وهذا كُفر. وإن كان هو الله فالله علم وهذا الحاد"[٢٦]. ومن هنا فإننا نأخذ على الجهم أنه يؤول ولكنه يكفّر مَنْ يخالف تأويله. وهذه مفارقة لأن التأويل ينطوى على المغايرة، أى خروج عن المألوف. والتكفير ينطوى على نفى المغايرة. إذن ثمة تناقض فى أن يكون المؤول مكفِّراً.

والسؤال إذن :

هل فى الإمكان رفع هذا التناقض ؟

ارتأى الغزالى أن وضع قانون للتأويل كفيل برفع هذا التناقض. قال : " بين المعقول والمنقول تصادم فى أول النظر وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع فى الجمع والتلفيق". وبعد ذلك انشغل بالمتوسطين فوجد أنهم منقسمون إلى خمس فرق. الفرقة الأولى هم الذين قنعوا بالمنقول

---

(٢٥) أبـــو الحسين الملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ١١٧ – ١١٩ .

(٢٦) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل، ج١٢، ص ١٢٧ .

فصدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً. والفرقة الثانية هم الذين أفرطوا فى المعقول فلم يكترثوا بالمنقول. والفرقة الثالثة هم الذين جعلوا المعقول أصلاً فضعفت عنايتهم بالمنقول إلى الحد الذى فيه إذا شق عليهم تأويل حديث جحدوه حتى لا يبتعدوا عن التأويل. والفرقة الرابعة هم الذين جعلوا المنقول أصلاً فلم يغوصوا فى المعقول فظهر لهم التصادم بين المنقول والمعقول . والفرقة الخامسة هى الفرقة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول.

والغزالى ينحاز إلى مفهوم التأويل عند الفرقة الخامسة، ولكنه مع ذلك يحذِّر من تناوله لأنه إما أنه تأويل بعيد عن الفهم وإما أنه تأويل لا يتبين فيه وجه التأويل، وبالتالى فإنه يحذِّر من الاستعانة بالتأويل لأنه ، فى النهاية ، تخمين وظن وهما جهل[٢٧]. ومعنى ذلك أن الغزالى لم يتمكن من رفع التناقض المطلوب.

والسؤال إذن :

هل تمَكّن ابن رشد من رفع التناقض المطلوب ؟

الجواب بالإيجاب لأن التأويل ، عنده ، يمتنع معه الإجماع، وبالتالى يمتنع معه التكفير – قال : " فإن قلت وإذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع فى التأويل، إذ لا يتصور فى ذلك إجماع. فما تقول فى الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر الفارابى وابن سينا فإن أبا

---

(٢٧) الغزالى، قانون التأويل ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ص ١٢٣ – ١٢٨ .

حامد [الغزالى] قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بـ"تهافت الفلاسفة" فى ثلاث مسائل: فى القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات وأنه تعالى عن ذلك، وفى تأويل ما جاء فى حشر الأجساد وأحوال المعاد"(٢٨).

وقد تبين من قول ابن رشد أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل. وهو هنا ينقد ، خفية، الفقه المالكى الذى يستند إلى مفهوم الإجماع، وهو الفقه السائد فى الأندلس فى زمن ابن رشد.

ثم يفصلّ ابن رشد رأيه فى مفهوم التأويل فيقول " فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو نطق به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله"(٢٩). ومعنى ذلك أن الشريعة ضربان : الشريعة على ظاهرها والشريعة على باطنها. أما الحكمة فهى ضرب واحد . ومن ثم يمكن القول بأن الحكمة هى الشريعة مؤولة. ولا أدل على سلامة هذا القول من تقرير ابن رشد أن الحكيم يخل بالشريعة من جهة إفصاحه

---

(٢٨) فصل المقال ، ص ٣٩ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

بها بالتأويل الذي لا يجب الافصاح به. ويخل بالحكمة من جهة افصاحه فيها بمعان لا يجب أن يصرح بها إلا فى كتب البرهان.

والسؤال إذن :

هل يخلو التأويل من الخطأ ؟

جواب ابن رشد أن المؤول معرض للخطأ. ومن أجل تجنب الوقوع فى الخطأ، والحد من افراط الصوفية فى التأويل وضع ابن رشد قانونا للتأويل ، وهو أن التأويل يأتى من الراسخين فى العلم، ذلك أن الناس، فى رأى ابن رشد، على ثلاث مراتب فى قدراتهم الادراكية : مرتبة منها هى أولئك العلماء، ومرتبة ثانية هى صنف من الناس مدى قدرته هو أن يستخدم القياس الجدلى دون القياس البرهانى. والفرق الجوهرى بينهما هو أنه بينما البرهان يستند إلى مقدمات يقينية يكتفى القياس الجدلى بأن تكون مقدماته مشهورة بين الناس، سواء أكانت يقينية فى ذاتها أم لم تكن. وكذلك فى الناس صنف ثالث لا يتجاوز فى قدراته حدود القياس الخطابى، أعنى أن يساق لهم القول على نحو يستريحون إليه ولا عليهم بعد ذلك أن يكون مستدلاً من مقدماته استدلالاً برهانياً أو جدلياً. فمن هذه الجماعات الثلاث لا يجوز التأويل إلا لجماعة القياس البرهانى وهم الراسخون فى العلم، وهم على صلة بالله. يقول الرسول ﷺ " وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله والراسخون فى العلم" . ويرتب ابن رشد

على ذلك نتيجة وهى أن نشر التأويلات فى غير كتب البرهان يفضى إلى تكثير أهل الفساد، وهو تكثير مناهض للمقصد الأصلى وهو تكثير أهل العلم. وإذا حدث تكثير أهل الفساد كفر الناس بالحكمة. وهنا ينوه ابن رشد برواية عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب: "علموا الناس على قدر أفهاهم حتى لا يكذبوا على الله ورسوله". ومعنى ذلك أنه ليس من المشروع للعلماء أن يفصحوا عن تأويلاتهم للجمهور، ولكن من المشروع أن يقولوا للجمهور إن ذلك التأويل معروف من الله وحده(٣٠).

والإجماع فى التأويل أمر محال لأن تحقيق الإجماع يستلزم معرفة جميع العلماء الموجودين فى عصر معين، كما يستلزم ألا يكون هناك من العلماء مَنْ يجهل وجوده، أو تعلمه ولكنه يكتم رأيه. وإذا كان الموضوع موضوع تأويل لظاهر الشريعة ازداد الأمر صعوبة لأن العلماء قد يتفقون على ضرورة التأويل فى موضع من المواضع ثم يختلفون على طريقته. وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز التكفير على خرق الإجماع فى التأويل".

ولكن ماذا يعنى لفظ التكفير ؟

يعنى أن الذى يكفّر هو الذى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن شأن هذا الوهم أن يحد من سلطان العقل. والتأويل، بالمعنى

(٣٠) فصل المقال ، ص ١٢ - ١٣ ، ١٦ ، ٢١ .

الرشدى، هو الذى يمنع الإنسان من الوقوع فى ذلك الوهم فلا يبقى حد لسلطان العقل ، وهذا هو جوهر التنوير.

والسؤال إذن :

هل ثمة خشية من أن يكون سلطان العقل مبرراً لمجاوزة الشريعة ؟

جواب ابن رشد على النحو الآتى :

لو سئلنا : ما الذى يضمن لنا ألا تتعارض الشريعة والحكمة، كان جوابنا هو : إنه لا ضمان. فهذه هى الشريعة قائمة كما هى قائمة ، وها نحن أولاء باذلون الجهد الفطرى فى استكناه حقيقة الكون بالفكر الفلسفى البرهانى فإن وجدناها متفقة مع الشريعة كان خيراً وإلا فنحن مضطرون عند التعارض أن نختار بين التصديق القائم على الإيمان الصرف والأخذ بما أنتجه البحث العقلى أو نلجأ إلى تأويل الشريعة بما يتفق مع نتائج البرهان. فإذا ورد فى البرهان، وهو أساس التأويل، ما يبدو مخالفاً للشرع وجب تأويل الشرع ليطابق البرهان لأنه لا يخالف الشرع من حيث إن كليهما حق، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[٣١]. البرهان إذن هو المعيار الذى نميز به بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد. وابن رشد يعنى بالتأويل الفاسد تأويل المتكلمين، وعلى الأخص تأويل

---

(٣١) فصل المقال ، ص ٣٣ – ٣٤ .

الأشعرية حيث يضعون المقدمات التى يظنون بها اليقين، ثم يستنبطون منها النتائج. مثال ذلك البرهنة على حدوث العالم. فالمقدمات ثلاث : المقدمة الأولى أن الجواهر لا تتعرى من الأعراض هى قضية غامضة لأن الجواهر ليست واضحة. ولو كانت واضحة لسلّم بها الجميع . والمقدمة الثانية أن الأعراض حادثة تعنى أن الحدوث يكون للجواهر أيضاً. فإذا شككنا فى حدوث الأعراض جاز لنا الشك فى وجود الجواهر . أما المقدمة الثالثة وهى أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث فإنها تحتمل أكثر من معنى. إنها قد تعنى أن ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث. وقد تعنى ما لا يخلو من حادث مخصوص منها .

ونحن نكتفى بهذا المثال لأنه يبين رفض ابن رشد لممارسة تأويل يخضع للجدل الذى يعتمد على مقدمات مشهورة وليست يقينية . ومثل هذا النوع من التأويلات هو السائد ليس فقط عند الأشاعرة وإنما أيضاً عند المتكلمين على تنوع طوائفهم الأربع : الطوائف التى تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتى تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التى تسمى بالباطنية، والطائفة التى تسمى بالحشوية ". وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعم كل واحد منهم أن اعتقاده هو الشريعة الأولى التى قُصد بالحمل عليها جميع الناس. وإذا تؤملت

جميعها وتؤمل مقصد الشرع إنه لا يكون إلا بالبرهان ، أى القياس العقلى، ولا يمارسه إلا الراسخون فى العلم، وهؤلاء آلهة ولكن لا يقال عنهم كذلك، وبالتالى فالتأويل ممتنع على الجمهور، وعلى أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتب البرهان مَنْ ليس أهلاً لها، لأنه إذا تثبت فى غير هذه الكتب واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية على نحو ما يحدث عند الغزالى فذلك خطأ على الشرع وعلى الحكمة (٣٢) .

وهذه التفرقة بين العلماء والجمهور هى تفرقة تقليدية فى الفكر الإسلامى . وقد بلورها الغزالى فى كتابه " الجام العوام عن علم الكلام " حيث يطلب من العوام سبعة أمور: التقديس بمعنى تنزيه الله عن الجسمية. ثم التصديق، أى الإيمان بما قال النبى ﷺ. ثم الاعتراف بالعجز، أى الإقرار بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقتهم. ثم السكوت ، أى عدم السؤال عن معناه لأن سؤالهم عنه بدعة. ثم الإمساك، أى عدم التصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى. ثم الكف، أى يكف باطنهم عن البحث عنه والتفكير فيه. ثم التسليم لأهله، أى عدم الاعتقاد بأن ذلك إن خفى عليهم لعجزهم فقد خفى على رسول الله ﷺ (٣٣) . ومع ذلك فإن ابن

---

(٣٢) فصل المقال ، ص ٥١.

(٣٣) الغزالى ، الجام العوام عن علم الكلام، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٩٤ ، ص٤٢.

رشد يتهم الغزالى بأنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وذلك فى كتابه الذى سماه " المقاصد" (مقاصد الفلاسفة) فزعم إنما ألّف هذا الكتاب للرد عليهم، ثم وضع كتابه المعروف بـــ "تهافت الفلاسفة" فكفرهم فيه [٣٤].

بيد أن الجديد فى التفرقة بين الراسخين فى العلم والجمهور هو أن ابن رشد ينظر إليها على أنها القضية الأساسية فى منطقه. فالمنطق عنده ، منطقان : منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء لأن "الموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس"[٣٥] فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم" [٣٦] . أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس . يقول : " والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس، إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس ، بعكس ذلك ، أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فإن استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة". ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم. وهذه الصناعة، عند ابن رشد، أشرف من صناعة الاستقراء

---

(٣٤) ابـــن رشد، تلخيص كتاب الجدل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص٤٨.

(٣٥) مناهج الأدلة ، ص ١٧٥.

(٣٦) نفس المرجع ، ص ١٧١ – ١٧٢.

لأن الأولى مؤلفة من مقدمات صادقة أولية وهى بذلك على الضد من الثانية المؤلفة من مقدمات يظن أنها مشهورة وهى ليست مشهورة أو يظن بها أنها صادقة وهى ليست كذلك " (٣٧) .

وعلى الرغم من هذه القسمة الثنائية بين الاستقراء والقياس إلا أن ابن رشد لا ينظر إليها على أنها قسمة تنطوى على انفصال طرفيها وإنما على اتصالهما . وهو يدلل على ذلك بأدلة خمسة :

الدليل الأول أن المقدمات الكلية التى يستند إليها القياس لا طريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء لأنه إذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية. وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان (القياس اليقينى).

والدليل الثانى مشتق من حديثه عن المشهورات؛ إذ يقول : "إن من المشهورات ما هى عند العلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم الجمهور" . ثم يزيد الأمر إيضاحاً فى حديثه عن الشك فى المشهورات فيقول : " إن أسباب الشك محصورة فى ثلاثة أصناف : منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضاً – مثل ما يرى بعضهم فى أن الغنى آثر من الفقر، ويرى بعضهم أن الفقر آثر من الغنى . ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور – مثل ما يرى " الفلاسفة أن الفضيلة مع سوء العيش

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

والخمول آثر من جودة العين والكرامة مع فوات الفضيلة، والجمهور يرون خلاف ذلك"(٣٨) .

والدليل الثالث أن المعانى الفلسفية منقولة عن المعانى الواردة عند الجمهور مثل لفظ الجوهر ولفظ الموضع ولفظ الجدل . فعن الجوهر يقول ابن رشد : " هذا الاسم عند المتفلسفين هو منقول عن الجوهر عند الجمهور، وهى الحجارة التى يغالون فى أثمانها . ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سُميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جواهر"(٣٩) .

أما عن لفظ الموضع فيقول : " فما يدل عليه اسم الموضع عند الجمهور، هو المعنى الذى نقل عنه هذا الاسم إلى ها هنا فإنه يلزم أن يكون بين المنقول إليه الاسم فى الصناعة والمعنى الجمهورى شبه ما"(٤٠).

والدليل الرابع أن ابن رشد فى حديثه عن الجدل يكشف عن اتصال ما بين الفلاسفة والجمهور. يقول : "إن الاتصال بين الجمهور والفلاسفة يتم عن طريق الجدل. فالجدل يستند إلى المقبولات لاقناع

---

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(٣٩) ابــن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، مطبعة الحلبى، ١٩٥٨، ص ١٢ – ١٣ .
(٤٠) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

الجمهور، ثم هو يفيد فى العلوم الفلسفية لبيان وجهتى النظر فى كل مسألة لاجراء حوار بينهما. ثم هو يفيد فى الوصول إلى المبادئ الأولية.

أما الدليل الخامس فهو أن الجمهور لا يلتفت إلا إلى الفيلسوف على الرغم من هجومه عليه، إذ هو والفيلسوف يبدآن بالمشهورات[٤١] .

ونخلص من هذه الأدلة الخمسة إلى أن شرط إباحة التأويل للجمهور أن يرتفع إلى مستوى العلماء ، أى إلى مستوى التأويل بالبرهان.

والسؤال إذن :

إذا كان ثمة اتصال بين الفلاسفة والجمهور فلماذا يتحدث ابن رشد عن الانفصال بين الفلاسفة والجمهور ؟

إن الانفصال قائم تاريخياً بين الفلاسفة والجمهور. ففى محاورة أوطيفرون يقول أوطيفرون إن المدعى العام يعلم أن التهم الموجهة إلى سقراط تلقى استحساناً وقبولاً من العالم برمته، أى من الجمهور[٤٢]. وإثر إعدام سقراط تشتت النابهون من تلاميذه ومن

---

(٤١) ابن رشد ، الجدل ، ص ٦٣ .

(٤٢) Plato, Euthyphro , trans., Jowett, Oxford, 1903, p. 2

بينهم أفلاطون الذى غادر أثينا وعاد إليها بعد ثلاثة عشر عاماً وأنشأ " الأكاديمية " وكتب عند مدخلها " لا يدخل إلا كل عالم بالهندسة "، ومن ثم انفصل أفلاطون عن الجمهور . أما ابن رشد فيقول إن النبي يترجم الصور الحسية إلى رموز حتى يتمكن الجمهور من فهم النص الدينى. أما الفلاسفة فقادرون على التأويل الحق الذى لا يقدر عليه إلا الله . ومن ثم تثار إشكالية الحقيقة عند ابن رشد على النحو الآتى : إذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فما هو التناقض الكامن فى إشكالية الحقيقة ؟

التناقض يومئ إليه تعريف ابن رشد للتأويل بأنه " اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"(٤٣) . ومن هنا نفهم تحذير ابن رشد للفلاسفة من الاعلام الصريح عن هذا التناقض بين ما هو حقيقى وما هو مجازى. ومما يزيد الأمر إيضاحاً عن هذا التحذير أن الفيلسوف لم يكن معترفاً به فى عصر ابن رشد. إذ أن الاعتراف كان محصوراً فى الفقيه والسياسى. ولهذا فإن ابن رشد ، كرد فعل ، يعطى الصدارة للفيلسوف مع أنه مساوٍ للمشرع فيمتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة من قِبل المشرع، أى من قِبل السلطة السياسية. وإذا امتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة تحولت الحقيقة إلى مجرد معرفة قابلة للتطور. وفى هذه الحالة لن يكون من حق أحد أن يكفر الآخر بحجة أنه ينفى

(٤٣) فصل المقال ، ص ٣٤ .

الحقيقة المطلقة، وبالتالى فإنه يخرج عن الإجماع، والإجماع تلازمه القطعية أو الدوجماطيقية. يقول ابن قائد النجدى : "ومَنْ جَحَد ما لا يتم الإسلام بدونه أو جحد حكماً ظاهراً أجمع على تحريمه أو حله اجماعياً قطعياً أو ثبت جزماً كتحريم لحم الخنزير أو حل خبز ونحوها كفر"(٤٤).

يبين من هذا النص أن القطعية جوهر الإجماع. وإذا كانت القطعية تنفى الرد عليها بالبرهان، فالقطعية مانعة من إعمال البرهان، وبالتالى فإن التكفير تهمة موجهة إلى مَنْ يخرق الدوجماطيقية. وهكذا يتميز ابن رشد عن أرسطو فى ادخاله مقولة التكفير فى مجال المنطق كمقولة مع بيان أنها متناقضة مع التأويل. ولهذا فأنا لا أتفق مع كل من جوتييه وجلسون فى زعمهما أن ابن رشد لم يأت بجديد فى المنطق، ذلك أن المنطق ، عند أرسطو، يخلو من مقولتى التكفير والتأويل لأنه يخلو من القسمة الثنائية بين الراسخين فى العلم والجمهور، والتى تنطوى على إشكالية، أى على تناقض بين الاتصال والانفصال بين هذا وذاك.

والسؤال إذن :

هل فى الإمكان رفع الإشكالية التى تنطوى عليها هذه القسمة الثنائية وبالتالى رفع مقولة التكفير ؟

---

(٤٤) ابـن قـائد الـنجدى ، نجـاة الخلف فى اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد المعجمى ، دار الصحوة، ١٩٨٥، ص ٧٥

فى إطار وضع قادم Pro quo الرفع ممكن. وقد تصور ابن رشد معالم المدينة المثالية فى ثنايا مناقشته لـــ "جمهورية " أفلاطون.

والسؤال إذن :

ما هى سمات المدينة الفاضلة عند ابن رشد ؟

السمة المحورية وحدة هذه المدينة، والحكمة هى سمتها فى مواجهة الجهل، وهو يعنى تحكم الشهوة فى العقل. ومعنى ذلك أن الحكمة كامنة فى تحكم العقل[٤٥]، أى تحكم الجزء المعرفى فى باقى الأجزاء. وإذا تم التحكم تصبح المدينة الفاضلة واحدة، وإذا لم تتم تتعدد المدن الشريرة. والتعددية هنا تعنى الانقسام بين المدن، ومن ثم يبزغ الصراع. وبهذا المعنى فإن التعددية لا تعنى الديموقراطية بل تعنى ذيوع الشر، كما أن الوحدة لا تعنى الشمولية، وإنما تعنى تحكم العقل فى الشهوة لأن هذا التحكم يسمح للإنسان بمجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى، أى بمجاوزة ما هو خطابى أو ما هو شعرى إلى ما هو برهانى. وإذا تمكن الجمهور من هذا التحكم فإن الباب يصبح مفتوحاً أمامه لكى يصل إلى ممارسة البرهان العقلى وإلى اعتلاء المناصب العليا فى المدينة الفاضلة. ومن هذه الزاوية فإن ابن رشد يتحامل على الشعراء العرب لأنهم يؤلفون قصائدهم من أجل

---

(٤٥)
.Press, London, 1974, p., 56.

الدعوة للاستمتاع باللذة، وبالتالى فإنهم يؤدون دوراً فى منع اتصال الجمهور بالحكماء. ومن هذه الزاوية أيضاً فإن ابن رشد يهاجم علماء الكلام، وعلى الأخص الأشعرية، فيصفهم بأنهم نفوس مريضة لها تأثير على الجمهور، وبالتالى فإن استبعاد المتكلمين ضرورى إذا أردنا تحرير عقل الجمهور. فمن شأن هذا التحرير دفع الجمهور إلى مستوى الفلاسفة بحيث لا تتمكن السلطة السياسية أو الدينية أو هما معاً من دفع الجمهور إلى قتل الفلاسفة المهمومين بتحرير العقل .

والسؤال إذن :

هل استطاع ابن رشد انجاز هذه المهمة ؟

جوابى بالنفى وسبب ذلك مردود إلى أنه لم يفطن إلى أنه كان من اللازم أن يؤلف كتاباً آخر يكون عنوانه " فصل المقال وتقرير ما بين الجمهور والحكماء من الاتصال ". وأهمية تحرير هذا الكتاب الآخر مردودة، فى رأيى، إلى أن التكفير سيظل قائماً من قِبل علماء الكلام تجاه الحكماء، إذا واصل علماء الكلام تحكمهم فى الجمهور. ولهذا فإن تأليف مثل هذا الكتاب يُعد تمهيداً لتوليد الوعى لدى الجمهور بأن هذا التحكم مزيف. وبسبب غياب تأليف كتاب من هذا القبيل فإن التكفير ما زال قائماً حتى هذا العصر.

وأيًّا كان الأمر فإن هذه التفرقة التى اصطنعها ابن رشد بين الفلاسفة والجمهور فى مجال المنطق لم تكن واردة عند أرسطو.

ولكن ثمة مسألة أخرى لم تكن واردة عنده ولكنها واردة عند ابن رشد وهى العلاقة بين المنطق والنحو. وسبب ذلك مردود إلى أنه منذ دخول المنطق إلى العالم الإسلامى والمتكلمون والنحويون يحاربونه بضراوة. فعن المتكلمين صدرت كتب عديدة ضد المنطق بدعوى أنه كفر وزندقة ، وأن أصحابه ملحدون [٤٦] . ولهذا ذاعت عبارة جرت مجرى المثل " مَنْ تمنطق تزندق" [٤٧] . وأظن أن هذا هو السبب الذى دفع الغزالى إلى رفض تسمية كتبه المنطقية باسم المنطق. فقد أسماها بأسماء أخرى تخفى الاسم الحقيقى الذى هو موضع الذم والاستهجان. وهذه الكتب هى " معيار العلم" و"محك النظر" و"المستصفى" . أما القسم الخاص بالمنطق من كتاب " القسطاس" فإن الغزالى يذكر اسم المنطق ، ولكنه مع ذلك يحاول فى ذلك الكتاب استخراج أشكال القياس، التى هى موازين الحقيقة، من القرآن . وفى كتاب "المعيار" يستخدم المنطق فى الفقه ، ويوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه.

وتأسيساً على ذلك النقد المرير لعلم المنطق آثر علماء المسلمين قواعد اللغة على قواعد المنطق. ولا أدل على ذلك من الحوار الذى دار بين أبى سعيد السيرافى (٨٩٧ – ٩٧٩) النحوى

---

(٤٦) رسائل اخوان الصفا، طبعة بمباى ، ج٤ ، ص ٤٥ .

(٤٧) محمـــد بـــن شنب ، الأمثال العربية فى الجزائر والمغرب، ج ٢، باريس ١٩٠٦، ص ٢٨٣.

اللغوى المتكلم والمنطقى النسطورى أبى بشر متى بن يونس . وكان من بين الحاضرين على بن عيسى الذى روى المناظرة وأملاها على أبى حيان التوحيدى فى الليلة الثامنة من كتاب " الامتاع والمؤانسة". وقد ذهب أبو بشر إلى القول بأن النحو يحتاج إلى المنطق وأن المنطق لا شأن له بلغة القرآن بسبب مادتى القياس والتعليل في النحو. أما السيرافى فقد ذهب إلى أن القياس والتعليل ليسا اقتباساً من التراث اليونانى وإنما هو اجتهاد نحوى. ومن هنا فإن النحاة عندما يتحدثون عن وظيفة الإعراب يرون أنها تفضى إلى فهم المعنى، بل إنهم يذهبون إلى أن الإعراب هو اللغة. فبالاعراب تتميز المعانى. ويبدو أن الغلبة فى هذا الحوار كانت للنحويين. ولهذا ارتبط التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة. وقد عبّر الجوينى بوضوح عن هذا الارتباط إذ قال " إنما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه الفصحاء "، بل إنه ارتأى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ(٤٨). ومعنى ذلك أن مجاوزة النص الدينى بالتأويل يجب أن تخضع لقواعد اللغة العربية التى نزل بها النص، وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدامات لكلمات فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول فى القرآن بحيث يعضد

---

(٤٨) الجويـــنى، البرهان ، تحقيق عبدالعظيم الديب، دار الأنصار، ص ٥١٦ – ٥٢٧ ، ج٢، ١٤٠٠هـ .

به تأويله ، ويبحث أيضاً عن استخدامات اللفظ فى اللغة والعرف مما يؤيد ما يذهب إليه فى التأويل .

ومن ثم كان على ابن رشد الربط بين التأويل واللغة فى تعريفه للتأويل بأنه اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب. ومع ذلك فإن ابن رشد لم يفلت من الاتهام الذى وُجه إليه بأنه كافر وزنديق فاضطهد من أمته، إلا أنه كان ممهداً للتنوير فى أوروبا. وهذه هى مفارقة ابن رشد.

ماذا حدث

في باريس ؟



دَفنت الفلسفة الإسلامية فى القرن الحادى عشر فى فارس والبلدان الشرقية بسبب هجوم علماء الكلام بوجه عام، والغزالى بوجه خاص.

ثم دُفنت فى أسبانيا فى نهاية القرن الثانى عشر بقرار سياسى من الخليفة المنصور. ولكنها بعثت إلى الحياة فى أوروبا بمرسوم سياسى من فردريك الثانى هوهنشتاين (١١٩٧ - ١٢٥٠) ملك نابولى وصقلية. كان جسوراً فى اقتحام مجالات الفلسفة والفلك والهندسة والجبر والطب والتاريخ الطبيعى، وألفّ كتاباً عن البيزرة[١] يعتبر أصل العلوم التجريبية فى غرب أوروبا. وبدأ فى تقليص سلطة رجال الدين والنبلاء فارتأى أن مقاومة البابوية تستلزم فكراً مضاداً يدعم بزوغ الطبقة الصاعدة وهى طبقة التجار وأرباب المهن والتى نشأت حول القصور الاقطاعية. ذلك أنه مع بداية القرن الثانى عشر نشطت، فى أوروبا، حركة التجارة والصناعة ونتج عن هذه الحركة أمران : انتظام التجار والصناع فى نقابات، واعفاؤهم من السخرات الاقطاعية. وأخرجت دار الصناعة، فى كل من البندقية وجنوه، أساطيل بحرية لحمل المتاجر. وفى فرنسا أصبحت الأسواق ملتقى التجار من أنحاء غرب أوروبا، وغدت أنهار أوروبا سبيلاً

(١) علم تربية الطيور الجارحة وتدريبها على الصيد .

لنشأة حركة عقلانية ترفض وجود حكومات ثيوقراطية. ومن أجل تدعيم هذه الحركة نُصح الامبراطور باصدار مرسوم بترجمة مؤلفات ابن رشد لأنها تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعى تسانده الكنيسة الرومانية . وقد كان؛ إذ تُرجمت تلك المؤلفات إلى اللاتينية والعبرية فيما بين ١٢١٧، ١٢٣٠، أى بعد أقل من عشرين عاماً من موت ابن رشد. ولابن رشد ثمانية وثلاثون شرحاً على أرسطو. ومن بين هذه ستة وثلاثون شرحاً مترجماً إلى العربية، وأربعة وثلاثون مترجماً إلى اللغة اللاتينية.

وكان أول المترجمين هو ميخائيل سكوت. عاش فى طليطلة وتوفى عام ١٢٣٥. ويذكر أنه قام بالترجمة فى بلاط الإمبراطور فريدريك الثانى. الشرح الوسيط، النفس، الشرح الكبير، الحيوان، التلخيص. ما بعد الطبيعة، الشرح الكبير.

وترجم هرمان الألمانى: فن الشعر، الشرح الوسيط. الأخلاق إلى نيقوماخوس، التلخيص (الأصل العربى مفقود). وثمة ترجمة عبرية محفوظة فى مجموعة مخطوطات بجامعة كمبردج بانجلترا، وترجمتان لاتينيتان إحداهما لهرمان والأخرى لرنارد فليتشيانو.

وترجم جيوم اللونى: المقولات، الشرح الوسيط. كتاب العبارة، الشرح الوسيط. التحليلات الأولى والثانية، الشرحان

الوسيطان. وترجم بيدرو جالليجو: الحيوان، تلخيص. أما كتاب " تهافت التهافت" فقد ترجمة كالو بن داود الصغير مستنداً إلى ترجمة عبرية قام بها كالوينموس بن ثودوروس بين عامى ١٣١٨، ١٣٢٨.

واللافت للنظر أن النص العربى للشرح الكبير لـ " كتاب النفس " مفقود. ولهذا فثمة أقاويل تشكك فى مدى مطابقة الترجمة اللاتينية أو العبرية مع النص العربى المفقود[٢]. والدافع إلى ذلك التشكيك مردود إلى محاولة تبرئة ابن رشد من نظرية " وحدة العقل الإنسانى " التى تفضى إلى انكار الخلود. وأيًا كان الأمر، فقد ترجمت جميع مؤلفات ابن رشد. ولكن عند ترجمتها كانت فلسفة

---

(٢) فى عام ١٩٩٧ صدر عن " بيت الحكمة " بقرطاج بتونس كتاب " الشرح الكبير " لكتاب "النفس لأرسطو" لابن رشد . وقد نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم المغربى. جاء فى مقدمته أنه لا يعرف تاريخ وضعه بالدقة. والنص العربى لا يزال مفقوداً – فقد ذكر له ابن أبى أصيبعة : شرح كتاب النفس لأرسطو (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) ص ٥٣٢، وذكر له المراكشى صاحب كتاب "الذيل والتكملة" تلخيصاً فى كتاب النفس، مقالة فى علم النفس، تعاليق على كتاب النفس، ص٢٤. أما عن قائمة الاسكوريال لكتب ابن رشد فهى تلخيص كتاب النفس، شرح كتاب النفس، المسائل على كتاب النفس، المسألة فى علم النفس سئل عنها فأجاب فيها، مقالة فى علم النفس، مقالة فى علم النفس أيضا.

أوغسطين المتأثرة بالأفلاطونية الجديدة[٣] هى السائدة. وكانت تنشد من وراء ذلك التأثر مواجهة الفلسفة اليونانية القديمة. ومن أجل هذه المواجهة اعتبر أوغسطين الإنجيل هو المصدر الوحيد للحكمة. والحكمة، من هذه الزاوية ، تكون أساس علم اللاهوت. وعلم اللاهوت، فى نهاية المطاف، يستمد سلطانه من الله. وهكذا يكون الله هو البداية والنهاية. وتأسيساً على ذلك ألّف أوغسطين كتابه المعنون "مدينة الله" (٤٢٦م)، أى قبل موته بأربع سنوات، مع أنه قد بدأ فى تأليفه عام ٤١٣. يتحدث فيه عن مدينتين: مدينة سماوية ومدينة أرضية. الأولى تتخذ من الخيرات المادية وسيلة لتحقيق الغاية الحقة وهى الكمال الروحى، والثانية تتخذ من هذه الخيرات غاية فتصبح موضع تنازع بين البشر. ومن أجل ذلك ينبغى ، فى رأى أوغسطين، أن تكون الدولة خاضعة للكنيسة، والعقل خادم للإيمان، والفلسفة تابعة للدين. وكان فى تقدير أوغسطين أن مشروعه الفلسفى، وهو اخضاع الدولة لله، قابل للتطبيق. بيد أن هذه القابلية لم تستمر طويلا بسبب ترجمة مؤلفات أرسطو إلى اللاتينية والعبرية

---

(٣) هى شكل جديد للأفلاطونية من وضع فيلون وأفلوطين فى مصر فى القرنين الأول والثانى للميلاد. فيلون ميلاده غير مضبوط وفلسفته تدور على إله مفارق للعالم ، خالق له، معنى به ولكن من خلال وسطاء. اللوغوس هو الوسيط الأول ثم الحكمة ثم آدم فالملائكة. أما أفلاطون (٢٠٥ – ٢٧٠م) فيضع ثلاثة أقانيم أو جواهر صادرة من الواحد ومنفصلة عنه.

ابتداء من القرن التاسع حيث ترجمت "المقولات" و"العبارة". وفى القرن الثانى عشر ترجمت أربعة كتب هى "الأورجانون" و"التحليلات الأولى والثانية" و"الطوبيقا" و"المشكلات السوفسطائية". وأدخل بيير ابيلار (١٠٧٩ – ١١٤٢) الجدل فى علم اللاهوت ، وكان يعنى به إعمال البرهان المنطقى، ومن ثم ألّف كتابه المعنون "نعم ولا" Sic et non يعرض فيه مائة وخمسين مسألة لاهوتية، وبإزاء كل مسألة النصوص التى تبدو متعارضة، ثم يكشف عن وجه الحق فيها، وبعد ذلك يحاول التوفيق.

ولكن بعد ترجمة مؤلفات ابن رشد كان لابد من إثارة سؤال جوهرى فى مواجهة الأوغسطينية وهو على النحو الآتى :

هل التفلسف عقلياً مشروع شرعاً ؟

لم يكن من الميسور الجواب عن هذا السؤال من غير الدخول فى صراع، لأن هذا الصراع يعنى، ضمنيا، أن ثمة تناقضا خفياً بين الشريعة والفلسفة إلى الحد الذى تبدو فيه الفلسفة غريبة عن الشريعة. ومن هذه النقطة بدأ الالتفات إلى ابن رشد، بل بدأ التأثر بجوابه. ويقال إن هذا التأثر بدأ منذ عام ١٢٣٠ كما يذهب إلى ذلك جارديه وقنواتى[٤] . فقد لاحظا أن أول ذكر لابن رشد ورد عند جيوم

(٤)
1948, p. 265.

دوفرينى (١١٨٠ – ١٢٤٩) . فقد ذكره مرتين ونعته بـ " الفيلسوف النبيل جداً " وذلك لسببين : السبب الأول أن ثمة هاجسا كان سائداً فى القرن الثالث عشر، وهو محاولة تنصير الفلسفة الأرسطية. وقد كان جيوم متأثراً بذلك الهاجس. والسبب الثانى أنه كان متأثراً بابن سينا فى مسألة التمييز بين الوجود والماهية. فلفظ الوجود، عند جيوم، له معنيان. المعنى الأول أن الوجود ماهية أو جوهر بدون أعراض. والمعنى الثانى أن الوجود لا يعنى الماهية، بل إن الماهية غريبة عنه. ومع ذلك فثمة استثناء لهذا التمييز وهو الله. ففى الإمكان تصور أى كائن من غير أن يكون له وجود فى الواقع إلا الله لأنه ليس فى الإمكان تصور ماهيته بدون وجوده. ومعنى ذلك أن الوجود والماهية شئ واحد. وهذا المعنى أو هذا المبدأ هو أساس براهين وجود الله على ما هو وارد فى كتابه " المبدأ الأول " . فعند البرهنة على وجود الله ثمة فروض ثلاثة : إما التسلسل إلى ما لانهاية إذا افترضنا أن كل موجود هو موجود بغيره. بيد أن هذا التسلسل ممتنع لامتناع تصور اللامتناهى. وإما التسلسل دائرياً بمعنى أن كل موجود هو علة ومعلول. وهذا أيضاً ممتنع لأنه يعنى أن كل موجود هو علة ذاته بطريقة غير مباشرة. وإما افتراض وجود كائن قائم بذاته وجوده عين ماهيته وهو الله موجود فى الواقع وفى الذهن .

وفى تقديرى أن جيوم قد أوضح منذ البداية الفارق الأساسى بين ابن سينا وابن رشد، واتخذ من القسمة الثنائية بين الممكن والواجب منطلقاً لمعارضة ابن رشد. والواقع أن الفارابى قد سبق ابن سينا فى القول بالتمييز بين الوجود والماهية بمناسبة ملاحظة منطقية لأرسطو وهى أن كون الشئ موجوداً لا يعنى أن هذا الشئ يجب أن يكون موجوداً. فماهية الشيئ ليست هى وجوده. وكل ما فعله الفارابى هو أنه أحال هذا التمييز المنطقى إلى تمييز ميتافزيقى فميّز بين الوجود والماهية. ومعنى ذلك أن الموجودات الطبيعية ممكنة، أى ليس لها علاقة جوهرية مع الوجود، إذ هى يمكن أن تكون موجودة ويمكن ألا تكون. وعلى ذلك فإن وجودها مشتق بالضرورة من علة غير ذاتها. وهذه العلة وجودها فى ماهيتها وهى الله.

أما ابن سينا فقد استعان بذلك التمييز بين الوجود والماهية مضافاً إليه تمييزاً آخر بين الخلق والحدوث، فأخذ بخلق العالم وأزليته بدعوى أن الخلق لا يستلزم الحدوث، أى سبق العدم ، بل إن أزلية الله تستلزم أزلية علته ، وهذه الأزلية تستلزم أزلية العالم. بيد أن أزلية العالم لا تستبعد علة أزليته، ذلك أن العالم ممكن، ووجود الممكن يستلزم علة. وهناك نص لابن سينا يدلل على صحة هذا القول. قال: " كل وجود فإما واجب وإما ممكن. ووجود كل ممكن الوجود هو من غيره. وليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية، بل إن

الممكنات تنتهى إلى علة واجبة الوجود. فوجود الممكن فى الأعيان أو فى الأذهان معنى مضاف إلى حقيقته"[٥]. ومعنى ذلك أن الوجود فى الموجود الممكن عرض للماهية. وقد استعان ابن سينا بهذا التمييز بين الوجود والماهية للبرهنة على وجود الله؛ هكذا: كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد من واجب الوجود بذاته، أى لابد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود. ولا يجوز أن تكون علته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات فيجب أن تكون علته غيره[٦]. وابن سينا فى ذلك يساير الأشاعرة فى وضعهم العالم فى مقولة الإمكان[٧].

وقد عارض ابن رشد هذا النوع من التمييز عند المتكلمين وعند الفلاسفة. فقد ارتأى بعض المتكلمين أن للممكن وللمعدوم ضرباً من الوجود هو وسط بين مطلق الوجود ومطلق اللاوجود، وذلك لتفسير الخلق من العدم. وقال ابن رشد مفنداً هذا القول: "العدم ليس فيه إمكان أصلاً"[٨]. أما الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا، فقد

---

(٥) ابن سينا، النجاة، (العلم الالهى)، وأول كتاب الإشارات .

(٦) ابـــن سينا، الشفاء، تحقيق قنواتى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٠، ص٣٧ .

(٧) الغـــزالى، مقاصــــد الفلاسفة، ط٢، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة ، ١٩٣٦ .

(٨) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٤ ، ص ٢٢٢ .

عارضهم بشدة. قال : " الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية.. وقد غلط فى هذا غلطاً كثيراً.. إذ يُسأل عن ذلك العرض، إذا قيل فيه إنه موجود، هل يدل على عرض موجود فى ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مستحيل"(٩). "فان دلّ (الوجود) على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة" (١٠) . "فإن الوجود فى البسيط هو نفس الماهية"(١١) ؛ "وإن معطى الوحدانية، التى هى شرط فى وجود الشئ المركب، هو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب لأن التركيب هو علة لها " وأن معطى رباط الأشياء المرتبطة بعضها مع بعض هو معطى الوجود"(١٢). وأن "التركيب ليس هو مثل الوجود، بل مثل التحريك، أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التى قبلت التركيب، والوجود هو صفة الذات بعينها. ومَنْ قال غير هذا فقد أخطأ"(١٣).

خلاصة القول إن ثمة فارقاً بين ابن سينا وابن رشد فى مسألة التمييز بين الواجب والممكن حيث يقر ابن سينا بجواز هذا التمييز فى كل الأشياء، لأن الأشياء ماهيات يعقلها الذهن تعقلاً واضحاً

---

(٩) المرجع السابق، ص ٣٠٤ .
(١٠) المرجع السابق ، ص ١٨٠ ، ٣٣١ .
(١١) المرجع السابق، ص ١٧٢ ، ٤٠٠ .
(١٢) المرجع السابق .
(١٣) المرجع السابق .

وينسبها إلى الوجود نسبة حقيقية. وهو فى ذلك يساير الجوينى (الأشعرى) فى قوله بأن العالم بكل ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه. أما ابن رشد فهو على الضد من ابن سينا، إذ يقر بأن الممكن فى ذاته وفى جوهره لا يمكن أن يعود ضرورياً من قِبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى. فإن قيل إنما يعنى قولنا ممكنا باعتبار ذاته، أى متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل.

وبعد دو فرينى جاء هنرى دى جاند (مات ١٢٩٣) الذى كان أستاذاً لعلم اللاهوت فى جامعة باريس. انحاز، مثل دوفرينى، إلى ميتافزيقا ابن سينا وإلى تعريفه لها بأنها علم الوجود من حيث هو وجود، ولكنه أضاف مفهوم الشئ res والضرورى necesse ، وهو يعنى بالشئ الموجود الذى نعرفه، والوجود من حيث هو وجود هو الماهية، أما الواجب فهو الموجود الضرورى، ومن ثم القسمة الثنائية للوجود من حيث الضرورى والممكن بشرط ألا يُفهم الممكن من غير الضرورى. والممكنات تفيض عن الواجب الذى هو الأول. ثم ينصّر دى جاند هذه الثنائية بالقول بالموجود غير المخلوق والموجود المخلوق.

وفى نفس اتجاه دوفرينى ودى جاند سار ألكسندر أوف هاليس (١١٧٥ – ١٢٤٥) فانحاز إلى ابن سينا ولكن مع شئ من التحفظ

إزاء قوله بقدم العالم وصدور الموجودات بعضها عن بعض لا عن الله رأساً، إذ أن هذه الموجودات تصدر عن عقل فلك القمر فيصبح هذا الوسيط أقدر من الله . والأفضل ، فى رأى هاليس، التمييز بين الخالق والخليقة. فالخليقة روحية وجسمية، ومكونة القوة والفعل – الماهية المجردة – الهوية المشخصة – الهيولى والصورة:

وفى هذا الإطار نشأ تيار سينوى معارض لابن رشد. والسؤال إذن:

هل نشأ تيار رشدى فى مواجهة التيار السينوى؟

جواب هذا السؤال كامن فى جامعة باريس التى أنشئت عام ١٢٠٠ واشتهرت بفلاسفتها ولاهوتييها فى القرن الثالث عشر والذين اهتموا بأعمال أرسطو الفلسفية والمنطقية دون ربطها باللاهوت. ولهذا حدثت مفارقة وهى أنه على الرغم من أن الأساتذة والطلاب كانوا لاهوتيين إلا أنهم كانوا يسيرون فى طريق يخلو من اللاهوت، بل إن الاشتغال بالعلوم الفلسفية لم يكن محصوراً فى الهراطقة أو الملحدين؛ إذ كان يضم الكهنة أيضاً. ومع ذلك قيل عن الهراطقة والملحدين إنهم رشديون لأنهم كانوا يعتبرون فهم ابن رشد لأرسطو هو الفهم الصحيح. وأظن أن هذا هو السبب فى انفجار الصراع فى ١٢٧٠، وبالذات فى مسألة " وحدة العقل الإنسانى " التى طرحها ابن

رشد فى " الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" والتى بمقتضاها يكون العقل، عند أرسطو، خارج النفس. ومن ثم كان السؤال السائد هو على النحو الآتى: [هل العقل واحد، وجميع البشر مشاركون فيه، أم أن لكل انسان عقلاً خاصاً به ؟

كان جواب نفر من الفلاسفة بالايجاب على الشق الأول من السؤال وبالنفى على الشق الثانى، فأطلق على هذا النفر الرشديون اللاتين بزعامة اسحق البلاج (؟ - ؟) وسيجيردى برابان (١٢٣٥ - ١٢٨٢) .

عاش اسحق البلاج فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر. ترجم كتاب الغزالى " مقاصد الفلاسفة " ثم ألفّ كتاباً عنوانه " تقويم المذاهب " انتقد فيه الغزالى لأنه لم يفهم الفلاسفة، وارتأى أن ثمة أربعة معتقدات جوهرية مشتركة بين الفلسفة والدين: الثواب والعقاب، البعث، العناية الالهية، الله المكافئ والمنتقم. ومع ذلك فإن البلاج يفصل بين الفلسفة والدين من حيث الغاية. الدين يتجه إلى العوام فيستعين بالأسلوب الخطابى، والفلسفة تتجه إلى الصفوة فتستند إلى البرهان العقلى. ولهذا يقال إن البلاج هو الممهد لنظرية الحقيقة المزدوجة. يقول : " رأيى العقلانى، فى نقاط كثيرة، يتعارض مع عقيدتى الدينية لأننى أعرف بالبرهان أن هذا الشئ أو ذاك حقيقة بحسب الطبيعة، وأعرف فى الوقت نفسه، استناداً إلى كلام الأنبياء، أن

العكس هو الحقيقة بحسب المعجزة. هاتان الحقيقتان ليستا من مجال واحد، وليس على الفيلسوف أو المؤمن أن يضماهما متزامنتين معاً على مستوى واحد".

أما دى برابان فيعتبر المؤسس الحقيقى للرشدية اللاتينية. ثمة شك فى سنة مولده وسنة موته. يقال إنه وُلد عام ١٢٤٠ ، ومات عام ١٢٨٤. فى كتابه "مسائل فى الميتافزيقا" يقول: "بأن لا شئ يأتى من العدم، وبالتالى فالعالم قديم". ثم يستنبط من قدم العالم إن ليس ثمة تمايز بين الوجود والماهية لأن كل ماهية متحققة دائماً. وحيث أن المحرك الأول، وهو الله، دائم فالعالم أيضاً دائم، أى قديم. ودى برابان يتناول هذه القضية فى كتابه " الضرورة والإمكان " ويتساءل: هل الله خلق العالم عن إرادة أم عن ضرورة؟ ويجيب بأن الله يخلق مباشرة وبالضرورة العقل الأول الذى هو قديم قدم الله. ثم يردد هذه النظرية فى كتابه " المستحيلات " حيث العقول المفارقة تستند إلى العلة الأولى، وهى بالتالى ضرورية. أما فى الإنسان فثمة عقل ممكن هو جزء من العقل الفعال الموجود خارج الإنسان، وبالتالى ليس ثمة خلود.

وانشغل دى برابان كذلك بالبحث فى مسألة العلاقة بين العقل والوحى فارتأى أن العقل قادر على معرفة الطبيعة وهى معرفة يقينية بدون اعتقاد. أما الوحى فيخبرنا عن حقائق فائقة للطبيعة

وخارجة عن نطاق العقل وهى موضع اعتقاد وليست موضع يقين. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن العقل موازٍ للوحى فلا سلطان لواحد على الآخر لأن الخلط بين السلطانين يفضى إما إلى الشك فى العقل وإما إلى إنكار الوحى.

وعندما تبين للسلطة الدينية أن أرسطو ابن رشد " مهدد لسلطانها أوعزت إلى كل من البرت الكبير وتوما الأكوينى بمهاجمته بعد أن تحولا إلى الرشدية اللاتينية التى تسيدت فى جامعات باريس وكولونيا وبادوفا. ونقول "أوعزت" لأن البرت الكبير لم يكن فى البداية مهاجماً لابن رشد؛ إذ كان معجباً به فى تناوله لمسألة ثوفراسطس وهى مسألة التمييز بين المادة والعقل الممكن أو الهيولانى أو المادى بحسب تعبير الاسكندر الأفروديسى. ولكنه بايعاز من الباب الإسكندر الرابع نشر رسالة بعنوان " وحدة العقل رداً على ابن رشد " ألقاها فى المجمع المقدس بروما. وعندما وقف البرت أمام البابا قال : " لقد أخطأ ابن رشد كما أخطأت الرشدية فى ثلاث مسائل : قدم العالم، ووحدة العقل الإنسانى، ونظرية الحقيقة المزدوجة. وفي الفترة من ١٢٥٦ إلى ١٢٧٠ ألّف "الخلاصة اللاهوتية"، وانتهى إلى رفض نظرية وحدة العقل عند ابن رشد.

ونقول أيضا "أوعزت" إلى توما الأكوينى بمهاجمة ابن رشد لأن الأكوينى كان منشغلاً فى البداية بتكفير الذين لا يدينون

بالمسيحية فألّف كتابين "الخلاصة ضد الكافرين بالمسيحية (١٢٥٨ – ١٢٦٠)، و"ضد أخطاء المسيحيين اليونانيين" (١٢٦٣). ثم التفت إلى الرشدية اللاتينية ليؤلف ضدها. وما كان فى إمكانه الالتفات إليها لو أنها لم تكن تياراً مؤثراً ومهدداً للسلطة الدينية، وقد انتقى دى برايان مؤسس الرشدية اللاتينية للاجهاز عليه وعلى التيار الملازم له. وكانت النتيجة قتل دى برابان بخنجر من سكرتيره الخاص. ولا أدل على ذلك من أن عنوان الرسالة التى ألفّها الأكوينى ضد ابن رشد كان عنوانها فى الأصل رسالة توما ضد الأستاذ سيجير ونظريته فى وحدة العقل " Tractatus Thomae contra magistrum de unitate intellectus". وأظن أن المبرر فى تغيير هذا العنوان مردود إلى سببين: السبب الأول أن الأكوينى لم يكن راغباً فى ذكر اسم سيجير؛ إذ كان يقول عنه "قال أحد الأساتذة" unus doctor dixit ويتهمه بأنه زنديق وهرطيق، وممثل للشر، والشر هو الرشدية اللاتينية. أما السبب الثانى فمردود إلى اعتبار ابن رشد المسئول عن الهرطقات التى ذاعت فى الغرب. ومن ثم أصبح عنوان الرسالة "عن وحدة العقل ضد الرشديين" وهو عنوان مناقض لعنوان رسالة دى برابان "النفس العاقلة" De Anima Intellectiva.

يقول الأكوينى فى مفتتح رسالته: "كتبنا عن هذا الخطأ مراراً وهو خطأ خاص بمفهوم العقل بدأ فى الانتشار، وهو خطأ مشتق من

ابن رشد عندما قرر أن العقل الذى يسميه أرسطو ممكناً، ويسميه ابن رشد مادياً هو جوهر منفصل عن البدن، وهو واحد عند جميع البشر. ومع ذلك يلح الخصوم (الرشديون) على مقاومة الحق. ولهذا نتناوله مرة أخرى فى هذه الرسالة". والحق، عند الأكوينى، هو أن العقل خاضع للإيمان، أى خاضع لحقيقة إلهية بفعل إرادى يحركه الله بواسطة نعمته. وهو لهذا كان يشرح الكتاب المقدس باستخلاص المعنى الحرفى للنص الدينى. وإذا واجه صعوبة اتجه إلى كتابات آباء الكنيسة، وإذا لم تسعفه استعان بمعان ثلاثة : المعنى المجازى، والمعنى الخلقى، والمعنى الاشارى وهو تأويل رمزى يشير إلى معان خفية. ومعنى ذلك أن الإيمان يبرر ذاته بالعقل مع إلحاق العقل بالإيمان، والطبيعة بالنعمة، والفلسفة باللاهوت، والدولة بالكنيسة. وبذلك يوفق الأكوينى بين الفلسفة والدين على الرغم من أنه يميز بينهما. ولكن لما كان العقل ضعيفاً فإنه إذا بدا له أن ثمة تناقضاً فمعنى ذلك أن الحقيقة العقلية ما هى إلا خطأ عقلى وضلال. ولذلك فإن استعانة الإيمان بالعقل لا تعنى أن العقل يمكن أن يكون فى مستوى الإيمان أو فوق مستواه. أما ابن رشد فهو على الضد من الأكوينى، إذ يرد الشريعة إلى العقل استناداً إلى التأويل. وبالرغم من اتفاق الأكوينى مع ابن رشد فى الفصل بين الإيمان والعقل إلا أن هذا الفصل قد تم عند الأكوينى من أجل التوحيد بينهما فى النهاية. فالغاية

القصوى عند العقل هى تدعيم الإيمان. وإذا لم يحدث فليس معنى ذلك أن التوحيد لا يصلح أن يكون غاية وإنما معناه أن الطريق المؤدى إلى هذه الغاية طريق فاسد يجب تغييره. أما الرشديون فلم ينشدوا وحدة العقل والإيمان ذلك أن الفلسفة حرة فى مسلكها بغض النظر عن النتائج أو الغايات.

وثمة خطأ ثان لدى ابن رشد هو "الوجود والماهية"، وهو عنوان كتاب الأكوينى باللاتينية De ente et essentia". وقد ألّفه بناء على طلب هؤلاء الذين هم من ملته. وفى هذا الكتاب يقرر الأكوينى، على الضد من ابن رشد، بأن الماهية بالنسبة إلى الوجود مثل المادة بالنسبة إلى الصورة . الموجودات المادية مكونة من المادة والصورة معاً . أما الموجودات الروحية فمكونة من الصورة فقط . وما هو فى الجواهر المادية فهو الصورة التى تعطى الوجود للمادة. ولهذا فإن الأكوينى نادراً ما يستعمل اللفظ اللاتينى esse أو essentia أو quidditas بمعنى الصورة لأن التفكير فى الماهية يعنى مجرد فهمها من حيث ما هى. ولهذا فإنه يمكن التفكير فى الماهية من غير أن تكون موجودة. الوجود إذن وارد من الخارج، ومن ثم يلزمه علة فاعلة. ولذلك فالوجود لا يكمن فى الماهية، وإنما فى حالة العبور مما هو بالقوة إلى مما هو بالفعل. أما الصورة، عند ابن رشد، فهى

الكلى، وهى فى الإنسان روحه. وهى مثل كل العقول ترتقى إلى العقل الفعال الذى هو مصدرها، وبالتالى ليس ثمة خلود فردى.

وثمة خطأ ثالث وقع فيه ابن رشد ونبه إليه الأكوينى وهو خاص بمسألة العقل . فالعقل، عند ابن رشد، يقال على وجهين العقل الفعال والعقل الهيولانى أو الممكن أو المادى. والعقل الفعال هو الذى ينقل الإمكان – وهو فى العقل الهيولانى – إلى الفعل. والعقل الفعال لا يتصل بالأشياء التى هى موضوع المعرفة بل يجعل من موضوعات المخيلة موضوعات التعقل. وهذا يعنى أن المخيلة هى الوسيط بين العقل الفعال والعقل الهيولانى. ومن هنا يمكن القول بأن العقل الفعال لديه القدرة على مفارقة العقل الهيولانى. يقول ابن رشد فى " تلخيص كتاب النفس" .

"والعقل الذى بالفعل متقدم على الذى بالقوة بجهتى التقدم معاً، أعنى بالزمان وبالسببية. وهذا العقل الفعال الذى هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى ولا هو موجود فى زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال. وهذا إذا فارق البدن فهو غير مائت ضرورة. وهو بعينه الذى يعقل المعقولات التى ها هنا عند انضمامه إلى العقل الهيولانى لكنه إذا فارق العقل الهيولانى لم يقدر أن يعقل شيئاً معاً ها هنا ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا علمناه حين اتصاله بالبدن".

والسؤال إذن :

ما الذى يحرك العقل الهيولانى نحو العقل الفعال ؟

إنه العقل النظرى لأن موضوعه هو المعرفة الجزئية. وهذه المعرفة تتم بتدخل الصور الخيالية الجزئية. ولهذا فإن العقل النظرى فانٍ بحكم ارتباطه بالصور الخيالية. ومع ذلك فهو الذى يسمح للعقل الفعال بتجريد الكليات من الجزئيات. وبفضل هذا التجريد تُستكمل المعرفة ويتحد العقل الهيولانى مع العقل الفعال، وعندئذ يكون العقل الهيولانى مماثلاً للعقل الفعال، ويصبح العقل الفعال هو عقل بنى البشر أجمعين. ومعنى ذلك أن سمات العقل الهيولانى هى سمات العقل الفعال، ولكن بالقوة. ومعنى ذلك أيضاً أنه بفضل العقل الفعال يصبح العقل الهيولانى قادراً على تقبل المعقولات، وهو يتقبلها لأنه منفصل عن الجسم. ومن هنا قدرته على معرفة الكليات والأفكار المجردة. والمخيلة هى الوسيط لأنها هى التى تستقبل الانطباعات الحسية.

بيد أن للمخيلة وظيفة ثابتة ، إذ بفضلها تتقبل الجماهير الدين، لأنها تفصل الفلسفة عن الدين فتكون لدينا لغتان : لغة مجردة، ولغة متخيلة، واللغة المتخيلة هى لغة الجمهور، واللغة المجردة هى لغة الراسخين فى العلم.

وفى عام ١٢٦٧ نشر بونافنتورا كتابه المعنون " الوصايا العشر" [١٤] وهو جملة محاضرات كان يلقيها مساء كل يوم أحد من ٦ مارس إلى ١٧ إبريل. وفى المحاضرة الثانية فى ١٣ مارس ١٢٦٧ هاجم قدم العالم ووحدة العقل. وفى رأيه أن وحدة العقل تنكر حقيقة الإيمان ، وتزعزع سلام النفس، وتمنع مراعاة الوصايا.

ثم جاء عام ١٢٧٠ وهو عام الأزمة السياسية والثقافية فى فرنسا والتى استمرت عشر سنوات. ففى ذلك العام شن لويس التاسع حرباً صليبية، ومات بعدها بشهر فى تونس. وفى ذلك العام أيضاً أصدر توما الأكوينى كتابه المعنون " وحدة العقل" . وفى ٧ مارس ١٢٧٠ أدان أسقف باريس إتيين تمبييه، الذى كان قد عُين فى ٧ أكتوبر ١٢٦٨ ، ثلاث عشرة قضية هى على النحو الآتى :

١- ليس إلا عقل واحد عند البشر أجمعين .

٢- القول بأن الإنسان يفكر قول كاذب .

٣- الإرادة الإنسانية تريد وتختار بالضرورة .

٤- كل ما يحدث فى هذا العالم محكوم بالأجرام السماوية .

(١٤) Bonaventure, Le Dix commandements, trad., Ozilon, 1992, p., 72 .

٥- العالم قديم .

٦- ليس ثمة إنسان أول .

٧- النفس ، من حيث هى صورة الإنسان ، تفنى بفناء البدن .

٨- النفس، بعد الموت، لا تحترق بنار مادية عندما تنفصل عن البدن.

٩- حركة الإرادة قوة منفعلة وليست فاعلة، وتنتفى عندما تكون محكومة بالهوى.

١٠- الله لا يعلم الجزئيات .

١١- الله لا يعرف إلا ذاته .

١٢- أفعال الإنسان ليست محكومة بالعناية الالهية .

١٣- الله لا يرغب فى إلحاق عدم الفناء بموجود يتسم بالفناء أو الجسمية.

وقد اهتم توما الأكوينى بالقضية الثانية وقال ساخراً : " إن الإنسان لا يفكر" قول بلا معنى. ويقصد الرشديون من هذا القول أن الموجود المعقول فى الإنسان هو من طبيعة الإنسان أما النشاط المعقول فليس فيه . وهذا نوع من العبث لأنه يعنى أن ماهية النوع مجردة من أى نشاط. فإذا قصد الرشديون أن نشاط الإنسان ليس هو

التفكير وإنما هو البرهان فهو قصد مستهتر يتسم بنوع من الهذيان. فليس ثمة تفكير برهانى بدون ملكة عقل.

وفى عام ١٢٧٧ صدر تحريم آخر من نفس الأسقف بمائتى وتسع عشرة قضية ضد أساتذة كلية الآداب بجامعة باريس .

ثم انضم ريمون لول (١٢٣٥ – ١٣١٥) إلى البرت الكبير وتوما الأكوينى فى الهجوم على ابن رشد والرشديين. فى عام ١٢٨٨ علّم بباريس كتابه الأشهر "الفن العام" Ars generalis الذى دلّل فيه على التوافق بين العقل والدين خلافاً لما يدعيه الرشديون . ولهذا كان لول حريصاً على الربط المنطقى للمعانى بحيث يفضى إلى نتائج تنفع الإيمان فيتآلف العقل مع الإيمان. وهو فى ذلك يسير فى نفس مسار الأكوينى فى كتابه " الخلاصة ضد الخوارج " Summa against the gentiles وفيه يؤسس علماً عاماً لكل العلوم بحيث يحتوى على المبادئ العامة وعددها تسعة وعلى مبادئ العلوم الخاصة، إذ أن الخاص فى العام. وهذا ما تناوله فى كتابه " الفن الكبير " Ars magna .

وفى عام ١٣١١ قدمّ لول إلى البابا كليمان الخامس ثلاث عرائض يطالب فيها بمحو مؤلفات ابن رشد، وتحذير المسيحيين من قراءتها. وفى عامى ١٣١٠، ١٣١٢ حرّر ثلاث رسائل صغيرة انتقد

فيها التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، وهو التفريق الذى تبنته الرشدية اللاتينية فى عصر النهضة .

وفى المقابل ظهر رائد جديد للرشدية اللاتينية خلفاً لدى برابان هو جان جاندون (١٢٧٥ – ١٣٢٨). كان أستاذاً بكلية الآداب بباريس، وأعلن أنه يحاكى كلا من أرسطو وابن رشد ، وأنه يؤيد قدم العالم، وانعدام الشر، واستحالة علم الله إلا بذاته، والحتمية السيكولوجية، وأنه يعتبر النظريات الرشدية صادقة أمام عقله وكاذبة أمام الإيمان، فقرر البابا يوحنا الثانى والعشرون حرقه، ولم ينقذه من الحرق سوى الملك لويس البافييرى .

وعلى الرغم من التحريم الكنسى لابن رشد والرشدية اللاتينية إلا أن التأثير الايجابى لم يتوقف . ففى عصر النهضة وضع دانتى ابن رشد بين الوثنيين الفضلاء. وفى اللوحة المسماة (مدرسة أثينا) وضع رفائيل ابن رشد فى مكان بارز. وكذلك فعل جيوجيون فى لوحته المسماة " ثلاثة فلاسفة " . وكان لابن رشد تأثير على جيوفانى بيكو دللا ميراندولا (١٤٦٣ – ١٤٩٤) ، إذ تعلّم اللغة العربية حتى يتمكن من قراءة النص العربى لمؤلفات ابن رشد. أما معاصره أجوستينو نيفو (١٤٦٩ – ١٥٣٨) فقد درس الفلسفة فى جامعة بادوفا وألّف عن ابن رشد كتابا عنوانه "نظرية ابن رشد فى العقل الفعال". ونشره لميذه ماركانتونو زيمارا (١٤٧٥ – ١٥٣٢) وفيه مقارنة بين

أرسطو وابن رشد. أما جاكوبو زابرللا (١٥٣٣ – ١٥٨٩) بجامعة بادوفا فقد نشر مؤلفات عن منطق أرسطو متأثراً فى ذلك بشروح ابن رشد.

ولكن أعظم تأثير لابن رشد فى القرن السادس عشر فقائم فى مجال علم النفس وبالذات فى مسألة طبيعة النفس. وقد حدث حوار حاد بين الكسندر أشيلينى (١٤٦٣ – ١٥١٢) ونيكو لّتو فرنيا. أما بيترو بومبانتزى (١٤٦٢ – ١٥١٢) فقد كان أستاذا بجامعة بادوفا التى تتميز بتيار أرسطى رشدى يقوم على تأويل ابن رشد لأرسطو فى العقليات والطبيعيات. ألّف كتاباً عنوانه " خلود النفس" (١٥١٦) يذهب فيه إلى أن الخلود ليس لازماً من مبادئ أرسطو، وأن العقل المنفعل فى النفس هيولانى، أى مجرد استعداد جسمانى لقبول تأثير العقل الفعال المفارق، وأن النفس الإنسانية فانية كالجسم. ثم ألّف كتابا آخر عنوانه " فى القدر والحرية وانتخاب الله للمخلوقات" (١٥٢٥) يذهب فيه إلى أن الحرية والعناية الالهية متناقضتان. وبعد موته نُشر له كتاب عنوانه " فى علل الظواهر الطبيعية العجيبة أو كتاب التعازيم" (١٥٥٦) يقرر فيه أن المعجزات ظواهر طبيعية. وتابعه فى ذلك تلميذه سيزار كريمونينى (١٥٥٠– ١٦٣١). له كتاب عنوانه " فى السماء " يقرر فيه قدم العالم واتحاد عضوى بين النفس والجسم يقضى على الروحانية فيفضى إلى إنكار الخلود، وانكار العناية

الالهية، أما الفيلسوف الكالفينى بارثولوميوس ككرمان (١٥٧١ – ١٦٠٩) فقد أشار إلى ضرورة الإفادة من ابن رشد فى تأسيس المنطق. ولما لم يكن " فصل المقال" شائعاً فى زمانه فقد حثّ الأوروبيين على ترجمة ما تبقى من مؤلفات ابن رشد غير المترجمة.

ولم يتوقف التأثير الايجابى لابن رشد. وهنا ألفت النظر إلى أن ثمة علاقة حميمة خفية بين جليليو وابن رشد. فأنت عندما تقرأ رسائل جليليلو إلى الكونتيسة الهولندية كريستينا فكأنك تقرأ " فصل المقال ". يقول جليليو : " فى رأيى أن أضمن وأسرع طريق إلى البرهنة على أن موقف كوبرنيكس لا يتعارض مع الانجيل هو التدليل على أن هذا الموقف صادق وأن نقيضه ممتنع على التفكير. وحيث إنه لا تعارض بين حقيقتين فثمة توافق بين موقف كوبرنيكس والانجيل"[١٥]. وهذا قول منقول عن ابن رشد. يقول ابن رشد: " إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[١٦]. ويقول جليليو: " إن تحت المعنى الظاهر لكلمات الانجيل يكمن معنى مباين"[١٧]. ويقول ابن رشد عن هذا المعنى المباين

---

(١٥) Galileo, Discoveries and Opinions, trans., S. Drake, Doubleday, 1957, p. 166.

(١٦) فصل المقال ، ص ٣٤ .

(١٧) Ibid., p. 179.

للمعنى الظاهر إنه المجاز"[١٨] . ويقول جليليو : " من عادة علماء اللاهوت إعلان أحكامهم طبقاً للآراء المشهورة فى زمانهم"[١٩] ويقول ابن رشد: " إن الطرق المصرح بها فى الشريعة هى أربعة أصناف ومنها أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة"[٢٠]. ثم يشير جليليو إلى مَنْ يحصرون أنفسهم فى المعنى الحرفى لكلمات الإنجيل"[٢١]. وهذه الإشارة تفيد مغزى تعريف ابن رشد للتأويل من حيث هو "اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية". ولهذا السبب فإنه يبدو أن الأجسام الطبيعية التى نراها أمام أعيننا بالتجربة الحسية أو التى نبرهن عليها بالبراهين الضرورية لا ينبغى أن تكون موضع شك من قبل آيات الإنجيل التى قد تنطوى على معنى مباين موجود فى أعماقها"[٢٢].

ويمكن القول كذلك بأن ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) كان متأثراً بابن رشد فى مسألة وحدة العقل الإنسانى. يقول ديكارت فى مفتتح كتابه " مقال فى المنهج": "إن العقل الإنسانى أعدل الأشياء

---

(١٨) المرجع السابق، ص ٣٤ .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٠١ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٥٥ .

(٢١) Galileo, Ibid., p. 182.

(٢٢) Galileo, Ibid., pp. 182, 183, 186.

قسمة بين البشر". أليست هذه العبارة تعنى وحدة العقل الإنسانى؟ وأليس هذا المعنى هو الكامن فى نظرية العقل الفعال عند ابن رشد؟ ثم إن ديكارت نشر كتاب عنوانه " تأملات فى الفلسفة الأولى "وفيه البرهان على خلود النفس". ولكنه فى الطبعة الثانية (١٦٤٢) جاء العنوان على هذا النحو "تمايز النفس عن الجسم " بدلاً من " خلود النفس" . ألا يعنى هذا التبديل فى العنوان شكاً غير معلن؟ ولا أدل على ذلك من أنه قبل طبع الكتاب عرضه على نفر من الفلاسفة واللاهوتيين، وعندما اطمأن إليهم تجاسر وأحدث التعديل المشار إليه آنفاً.

وكان سبنوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧) مولعاً بقراءة مؤلفات ابن رشد. وقد ارتأى الفيلسوف الأفلاطونى جيسبى فاليتا صاحب كتاب " تاريخ الفلسفة " أن فلسفة سبنوزا ليست إلا شكلاً من أشكال الرشدية اللاتينية.

أما مالبرانش (١٦٣٨ – ١٧١٥) فقد نشر كتابه "البحث عن الحقيقة"

(١٦٧٤ – ١٦٧٥) الذى هاجم فيه ابن رشد إذ قال : " يقول ابن رشد إن مذهب أرسطو هو الحقيقة الكاملة وليس فى إمكان إنسان أن يكون لديه علم يعادل علمه أو يقترب منه. لقد وهبه الله لنا لكى نتعلم كل ما يمكن أن نتعلمه على هذه الأرض. إنه هو الذي يجعل جميع

الناس عقلاء أو حكماء. وكلما فهموا فكره أكثر اكتسبوا علما أكثر. لقد ابتدع أرسطو المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا لأن جميع المؤلفات التى كتبت قبله عن العلوم لا تستحق الذكر.. أما مؤلفاته فليس فى الإمكان إضافة شئ إليها، وهذا من باب المعجزة أو الأشياء الخارقة للعادة". وهنا ينهى مالبرانش تعقيبه قائلاً : "ينبغى أن يكون المرء مجنوناً لكى يتحدث عن أرسطو على هذا النحو". والمفارقة هنا أن مالبرانش ينقد ابن رشد لأنه تلميذ أمين وشارح أمين لأرسطو وليس لأنه فيلسوف إسلامى يحاول تأسيس فلسفة إسلامية تستند إلى تقديم العقل على النص الدينى فى حالة وجود خلاف بينهما.

وفى القرن الثامن عشر كانت الفلسفة الرشدية من التيارات الفلسفية التى أدت دوراً فى صياغة فلسفة التاريخ الإنسانى. وكانط ينوه بهذا التأثير فى تعليقه على كتاب جوهان جوتفريد هردر المعنون "أفكار عن فلسفة التاريخ الإنسانى". حيث قال : "إذا قيل إن النوع الإنسانى، وليس الفرد، هو الذى يتلقى تربية ما فإن هذا القول ليس مفهوماً لأن الجنس والأنواع مجرد تصورات عامة إلا إذا كانت موجودة فى أفراد – فعندئذ يمكننى التحدث عن الحيوانية والحجرية والمعدنية ونزخرفها بأحلى الصفات التى تدخل فى تناقض مع الحالات الفردية – إن فلسفتنا فى التاريخ لن تتخذ مسار

الفلسفة الرشدية"[٢٣]. وهذه العبارة توجز الصراع بين الاسمية والواقعية وموقع الفلسفة الرشدية منهما. الاسمية تعنى أن التصور العام فى عقل العارف ولا مقابل له فى الخارج من حيث هو كذلك ، وهو يقوم فى العقل مقام كثرة الأفراد، وهو ليس كلياً بذاته وإنما هو مجرد إشارة إلى هذه الأفراد. والاسمية من ابتداع وليم أوف أوكام (١٢٩٥ - ١٢٤٩) تقرر أن التصورات العامة، أى الماهيات، موجودة فى الأشياء الجزئية. وقد تزعم الواقعية توما الأكوينى.

ومع ذلك فقد تأثر كانط بابن رشد فى صياغة جوهر التنوير؛ إذ قال كانط فى مقاله الشهير، "جواب عن سؤال : ما التنوير ؟" : "كن جرئيا فى إعمال عقلك"[٢٤] وقالها باللاتينية " Sapere aude " ثم قال " قف ضد الكاهن عندما يقول لك: لا تبرهن بل آمن". وهذا هو نفس قول ابن رشد فى شرحه على جمهورية أفلاطون إذ قال : "من خصال الفيلسوف عشق التعلم بما فى ذلك اختراق الآراء التى ليست موضع فحص، أى المحرمات. ولذلك فإن على الفيلسوف أن يكون

---

(٢٣) Kant, Political Writings, 2 nd., Cambridge Univ. Press, 1991, p. 220.

(٢٤) Kant, Ibid., p. 54.

جريئاً، لأن مَنْ ليس جريئاً يصبح عاجزاً عن احتقار الحجج غير البرهانية التى تربى عليها"(٢٥).

خلاصة القول أن فلسفة ابن رشد كانت موضع صراع بين الرشديين اللاتين من جهة وفلسفة السلطة الدينية من جهة أخرى، أو إن شئنا الدقة قلنا إنه صراع بين التنوير وأعداء التنوير.

---

(٢٥)

مــاذا حــدث

فى القاهرة ونـيويورك؟

فى عام ١٩٩٣ أصدر المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة كتابا تذكارياً عن "ابن رشد مفكراً ورائداً للاتجاه العقلى". وفى مايو ١٩٩٤ عقدت " لجنة الفلسفة والاجتماع" بالمجلس الأعلى للثقافة ندوة محلية احتفاء بصدور ذلك الكتاب.

وانعقدت الندوة فى مناخ ثقافى محكوم بأصولية دينية يستهويها التخلف الحضارى.

دار الحوار على أبحاث تنقد ما ورد فى ذلك الكتاب. ولهذا فنحن نؤثر بيان أوجه الافتراق بين المتحاورين حول تقييمهم لابن رشد لكى نعى موضعنا من القرن الثانى عشر الذى حدثت فيه " مفارقة ابن رشد".

كان الافتراق حول مغزى "التأويل" عند ابن رشد. فقد ارتأت زينب الخضيرى (جامعة القاهرة) أن منهج التأويل الذى هو موضع اعجاب من مراد وهبه بدعوى أنه يفتح الباب أمام حرية الفكر قد طبقه ابن رشد بشكل إرهابى وحاسم، إذ جعل أرسطو فوق النص الدينى فأولّه لصالح أرسطو. و تساءل محمود أمين العالم (مفكر) عما إذا كنا فى نفس الموقع الذى كان فى العصر الوسيط حيث كانت الايديولوجية الدينية هى السائدة. إلا أنه ترك السؤال بلا جواب. أما عبدالمعطى بيومى (جامعة الأزهر) فيرى أن الإسلام هو جوهر فكر ابن رشد لسببين : السبب الأول أن الإسلام هو نموذجه المثالى الذى

تجرى المطابقة بينه وبين الفكر الأرسطى، حتى التفلسف ذاته يبحث فيه ابن رشد من حيث الحكم الشرعى. الإسلام إذن هوية ابن رشد التى كان عليه باستمرار أن يرجع إليها بنتائج أبحاثه ليرى المطابقة أو التوفيق بين ما يقول به الإسلام وما يراه هو أو غيره من الفلاسفة. وكان يفعل ذلك فى انتماء إسلامى ظاهر. ولهذا فإن بيومى يرى أن ابن رشد يصلح أن يكون نموذجاً للمسلم الذى يفرّق بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى من حيث إن نقطة البدء، عند الأول، هى العقل، وعند الثانى، هى الدين. ومعنى ذلك أن ثمة دائرتين : دائرة الفلسفة ودائرة الدين. ومعنى ذلك أيضاً أن بيومى يأخذ بنظرية الحقيقتين، وهى النظرية التى تبنتها الرشدية اللاتينية فى العالم الغربى. ويترتب على ذلك أن ثمة اتصالاً بين ابن رشد فى العالم الإسلامى وابن رشد فى العالم الغربى. ومن شأن هذا الاتصال أن يكون أساساً لحوار إسلامى غربى.

أما حامد طاهر (جامعة القاهرة) فيتجاوز التساؤل عما إذا كان ابن رشد فيلسوفاً إسلامياً بقوله إن الفلسفة، عنده، هى المنطق. وأظن أن هذا القول هو النتيجة التى انتهى إليها الغزالى بعد هجومه على الفلاسفة . وأظن أن هذا القول أيضاً فى حاجة إلى مراجعة لأن ابن رشد تناول مسائل ميتافزيقية مثل قدم العالم والعناية الالهية ووحدة العقل الإنسانى.

يبقى أخيراً فؤاد زكريا (جامعة الكويت) الذى أبدى أسفه لأننى فى بحثى المقدم إلى الندوة استخدمت مصطلح " الفلسفة الإسلامية "

بالمعنى الدينى فقط فى حين أن الفلسفة الإسلامية ، فى رأيه ، لا يمكن أن تكون بهذا المعنى لأنها نشأت فى إطار حضارة إسلامية. ثم أبدى أسفه مرة أخرى لأننى قلت إن المترجمين العرب كانوا مسيحيين فكيف ندخلهم فى الفلسفة الإسلامية. وأظن أنه واهم فى إبداء هذا الأسف المزدوج لأننى كنت أعرض فى بحثى المعنون "مفارقة ابن رشد" المنشور فى الكتاب التذكارى المشار إليه آنفاً لرأى أستاذى محمود الخضيرى الذى أبداه فى إحدى محاضراته[1] لنا فى عام ١٩٤٥، وهو يدور على أن ثمة خلافاً حول تسمية الفلسفة الإسلامية ، وهل هى فعلاً فلسفة إسلامية أم عربية، وانحاز فى النهاية إلى الرأى القائل بأنها اسلامية نسبة إلى المدنية التى أثمرت هذه الفلسفة، وليس إلى كونها دينية. وتوهم فؤاد زكريا أننى تجاهلت هذه التفرقة بين ما هو دينى وما هو مدنى لأننى تساءلت: لماذا كان التراجمة من غير المسلمين؟ والواقع أن هذا التساؤل مشتق من سؤال آخر لم يكن على هذا النحو، وإنما كان على نحو آخر، وهذا النحو الآخر مستوحى من عبارة قالها الخضيرى وهى "أنه يكاد يكون كل التراجمة من غير المسلمين". وهو سؤال، فى رأيى، ينطوى فى باطنه على سؤال آخر وهو: لماذا امتنع المسلمون عن الترجمة ؟ وتركت السؤال بلا جواب. ولم يكن فى إمكان فؤاد زكريا الجواب لأنه وقع فى وَهْم من صنعه.

(١) هذه المحاضرات غير منشورة وهى فى مكتبتى الخاصة .

فأنا أظن أنه لم يقرأ كتاب على سامى النشار المعنون "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" (١٩٦٩) حيث قال " إن الفلسفة التى قدمها المسلمون لم يكن يعرفها اليونان ولا غير اليونان لأنها محصورة فى علم الكلام. فالفلسفة الإسلامية نشأت فى النطاق القرآنى ونضجت فيه وترعرت وتطورت". وفى مقدمة الطبعة السابعة قال النشار : " إن التفلسف عند المسلمين نتيجة عوامل خارجية محصورة فى أعداء الإسلام. أما الإسلام فهو يجنب الإنسان البحث فى الميتافزيقا ويجعله إنساناً عملياً ينتج ويبدع فى مجال العمل فقط". وترتب على ذلك ، فى رأيه ، أن الكندى والفارابى وابن رشد مقلدة اليونان، والمقلد غير عقلانى.. وحتى لو وجدت لديهم عقلانية أصيلة فهى عقلانية مستعارة من علماء الكلام. ويأتى فى مقدمة هؤلاء الأشعرية لأنها آخر ما وصل إليه العقل الإسلامى الناطق باسم القرآن والسنة. وإذا عرفنا أن ابن رشد يقف ضد الأشعرية عرفنا السبب فى قول النشار بأن المذهب الرشدى ترف عقلى لم يؤثر فى المسلمين أدنى تأثير(٢).

وأنا أظن كذلك أن فؤاد زكريا لم يقرأ ما ذهب إليه أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه "المدارس الفلسفية" (١٩٦٥) حيث يقرر فى فصل عنوانه" المدارس الفلسفية الإسلامية" أن الإسلام يخلو

---

(٢) على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، ط٨، ١٩٨٨، ص ١٨، ص٢٥.

من مدارس فلسفية منظمة وذلك على عكس مدارس الفقه واللغة والتفسير والحديث التى انتشرت فى جميع أنحاء العالم الإسلامى. وعلة ذلك، فى رأيه، أن الفلسفة كان ينظر إليها بعين الارتياب، واتهم المشتغلون بها بالكفر والالحاد . ثم تحدث الأهوانى بعد ذلك عن الكندى والفارابى وابن سينا ولم يذكر ابن رشد إلا عندما تحدث عن تكفير الغزالى للفلسفة.

كما أننى أظن أنه لم يقرأ ما كتبه مؤرخ الفلسفة الإسلامية الألمانى " دى بور". فقد تشكك فى كون ابن رشد فيلسوفاً اسلامياً لأنه دعا إلى ثلاثة آراء إلحادية هى قدم العالم والسببية الشاملة وفناء جميع الجزئيات (٣) .

وأخيراً فإننى أظن أنه لم يقرأ كتاب هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية" حيث قال: " إن ترجمة أعمال فيلسوف قرطبة ابن رشد قد أفضت إلى الرشدية فى الغرب فى حين أنها فى الشرق مرت مروراً عابراً"(٤) .

بل إن جمال الدين القفطى الذى جاء بعد ابن رشد بجيل (١١٧٢ - ١٢٤٨) لا يذكر ابن رشد فى كتابه " تاريخ

---

(٣) دى بــور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٤، ص٣٠١.

(٤) H. Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Gallimard. 1966, p. 7.

الفلاسفة ". وحاجى خليفة فى كتابه " قاموس السير" لا يذكره إلا بمناسبة حديثه عن كتاب الغزالى . وابن خلدون يحذف اسمه فى كتابه "وفيات الأعيان". وعبداللطيف البغدادى الذى زار مصر عام ١١٩٧ يتحدث عن حواراته مع مفكرى مصر حول الفلاسفة ولا يذكر ابن رشد، وابن سبعين فى القرن الثالث عشر يتناول نفس القضايا التى تناولها ابن رشد ولا يذكر اسمه. وابن بطوطة الرحالة الذى جاب العالم الإسلامى فى النصف الأول من القرن الرابع عشر يحصى أسماء العلماء ولا يذكر اسم ابن رشد.

خلاصة القول أنه لو كان فؤاد زكريا قد قرأ هذه المؤلفات لكان فى إمكانه الجواب عن سؤالى :

لماذا كان التراجمة من غير المسلمين ؟

ولكن ذلك لم يحدث لا منه ولا من غيره من المشاركين فى الندوة المشار إليها آنفاً .

ثم انتقل فؤاد زكريا بعد ذلك إلى نقد بحثى. وقد دار نقده على عبارة وردت فى مفتتح بحثى وهى : " إن مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه كان ممهداً للتنوير فى أوروبا فى حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته". أنكر صاحبنا هذه المفارقة بدعوى أن الممهدين للتنوير كانوا موضع اضطهاد. بيد أن عبارتى لم تقل هذا القول وإنما قالت إن ابن رشد كان ممهداً للتنوير الأوروبى، ولم يكن ممهداً له فى

أمته. وأنا هنا قد بدأت بحثي بهذا القول كنتيجة ورحت أدلل عليه بالمقدمات التى استندت إليها فى الوصول إلى تلك النتيجة. وكان المنطقى أن يناقش فؤاد زكريا هذه المقدمات ليبين زيفها، أى زيف النتيجة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل الذى حدث غير ذلك، وهو أنه صرح لمندوب جريدة الأهرام فى ١٩٩٤/٥/٣١ "بأن ثمة حلقة مفقودة لا أدرى ماهى لأن السبب المعلن لعقد هذه الندوة لا يبدو مقنعاً". والمفارقة هنا أن فؤاد زكريا كان موافقاً على عقد الندوة كما كان موافقاً على البحث الذى ألقاه، ومع ذلك يقرر أن ثمة حلقة مفقودة على الرغم من أنه يجهلها. وإذا كان قد جهلها فكيف عرفها؟ وترتب على ما صرح به فؤاد زكريا أن جريدة الأهرام اعتبرت الندوة " مهزلة ثقافية". والمفارقة، هنا ، أنه بعد أن نشر المجلس الأعلى للثقافة أعمال الندوة وحواراتها فى كتاب من تحريرى عنوانه "حوار حول ابن رشد" حدث صمت فى وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية.

وبعد مرور عام من عقد تلك الندوة عقدت الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية مؤتمراً دولياً فى القاهرة عنوانه " ابن رشد والتنوير" (١٩٩٤)[٥].

كان الخلاف حاداً بين المشاركين إلى الحد الذى تصورت فيه أننا مازلنا فى زمن ابن رشد . وهنا أعرض موجزاً لهذا الخلاف .

---

(٥) هذا المؤتمر له قصة وقد أشرت إليها فى مقدمة هذا الكتاب، وعنوانها "قصة هذا الكتاب".

يرى كيرتس (جامعة نيويورك – بافلو) أن ابن رشد قد أسهم فى تطوير التنوير فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل يمكن القول بأنه من الممهدين للرؤية العلمية الحديثة . فقد تطورت الفلسفة الطبيعية الأرسطية، على يد ابن رشد، إلى بحث علمى عقلانى منظم عن الكون. ومن المؤلم أن يذبل تأثير ابن رشد فى العالم الإسلامى فى حين كان له تأثير على العلماء اليهود وعلى الأخص اللاتين فيما بين ١٢٠٠، ١٦٥٠. ولو كان له تأثير فى العالم الإسلامى لكان قد أفضى إلى بزوغ عصر نهضة إسلامية وعصر تنوير ، بل لكان قد أفضى إلى انفجار المكتشفات العلمية على غرار ما حدث فى أوروبا وأمريكا، ذلك أن قيمة ابن رشد مردودة إلى جسارته فى القول بأنه إذا حدث تناقض بين البرهان الفلسفى والوحى فالحل هو إعمال التأويل المجازى فى النص الدينى واستبعاد المعنى الحرفى. ولهذا السبب يعتبر ابن رشد من الأبطال المعدودين فى معبد الثقافة العالمية .

وفى نفس الاتجاه سار ڤرن بولو (جامعة نيويورك – بافلو)؛ إذ هو يرى أنه فى الوقت الذى أفل فيه نجم ابن رشد فى العالم الإسلامى كان نجمه مضئياً فى العالم الغربى المسيحى إلى الحد الذى فيه تأسست مدرسة عُرفت باسم "الرشدية اللاتينية" والتى أصبحت القوة الحيوية فى الفلسفة الأوروبية فيما كان يُعرف "باسم الحقيقتين"، بمعنى أن ثمة حقيقة للفلاسفة وحقيقة أخرى للجماهير وهى الدين، وفيما كان يُعرف بوحدة العقل الإنسانى المتمثلة فى العقل الفعال المشترك فى جميع عقول البشر. وكانت روح الإنسان كامنة فى هذا العقل الفعال قبل خلق

الإنسان، وعادت إليه بعد الموت. وقد أدين ابن رشد كما أدينت الرشدية بسبب هذه الآراء. وعلى الرغم من هذه الادانة إلا أنها كانت السبب فى نشأة العلم. وهكذا يمكن القول بأن ابن رشد قد أحدث تأثيراً هائلاً فى تنمية القوى التى انتهت إلى التنوير .

وكذلك فعل أوليفر ليمان (جامعة ليفربول). ففى رأيه أن المستشرق اليهودى مونك قد تأثر بأهمية ابن رشد من حيث أنه أساس الفلسفة اليهودية والمسيحية الاسكلائية بينما وضعه رينان فى مصاف العلمانيين المعاصرين الذين ناضلوا فى فرنسا ضد الكنيسة ، بل يمكن القول بأن ابن رشد قد خلق ما يسمى بالحركة الرشدية التى دعت إلى تناول جذرى للعلاقة بين الإيمان والعقل، بمعنى أن قضايا الدين مباينة تماماً لقضايا الفلسفة، وأن الأولى أقل دلالة من الثانية لأن الغاية من الدين ليست إلا تصويراً للحقائق الفلسفية بأساليب تتفق مع عقليات الناس العاديين وطموحاتهم. ثم إن الدين قائم للمحافظة على التناغم الاجتماعى، وهو لذلك مباين تماماً للحقائق التى يصل إليها البحث العلمى. وابن رشد فى كل ذلك لم يكن تابعاً ذليلاً لأحد حتى لو كان أرسطو. ولذلك يرى ليمان أن أفضل صياغة للعلاقة بين أرسطو وابن رشد هى أن ابن رشد استعان بلغة أرسطو وببنائه الفلسفى لعرض آرائه وحججه.

وقد يقال إن ثمة فارقاً بين ابن رشد والرشديين، وبالأخص فى مسألة الدين. فابن رشد يقرر أن طريق الدين إلى الحقيقة مغاير لطريق الفلسفة. أما الرشديون اللاتين فيقررون أن طريق الفلسفة هو

وحده القادر على الوصول إلى الحقيقة. وليمان لا يتفق مع هذه التفرقة، إذ يرى أن هؤلاء الرشديين يقولون صراحة ما كان يفكر فيه ابن رشد خفية، ولكنه كامن ، من غير شك، فى مؤلفاته. فالفلسفة، عند ابن رشد، فى مرتبة متميزة لأن الفيلسوف هو وحده القادر على الغوص فى العمليات العقلية للألوهية، والفيلسوف هو وحده القادر على اقتناص طبيعة الحقيقة. فابن رشد، مثلاً، يرى أن ليس ثمة مجال للتفكير فى الخلود الفردى للنفس أو لأى جزء فيها، بل إن الدور الوحيد الذى يؤديه الخلود فى مذهبه هو نوع من الخلود الكوكبى حيث الفرد يلاشى فرديته فيشارك فى خلود النوع الإنسانى. وعلى الرغم من مراوغة ابن رشد فى هذه المسألة إلا أن ثمة شكاً ضئيلاً فى أنه يلتزم بالحياة الأخرى على نحو ما هى واردة فى التصور الدينى.

وإذا كان ذلك كذلك فنظرية الحقيقة المزدوجة نتيجة حتمية. فهذه النظرية تتلخص فى أن العبارة الدينية مناقضة للعبارة الفلسفية، وفى الوقت نفسه، فإن هذه أو تلك قضية حقيقية. ومع ذلك فهذا أمر يصعب تصديقه، لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً. وقد دلل الرشديون على أنه إذا قيل عن عبارة دينية إنها صادقة فهى ليست كذلك لأنها تقف ضد نتائج الفلسفة. ولكن من حق الجمهور القول بأن العبارة الدينية صادقة إذا كان راغباً فى هذا القول . ولكن هذا القول لا يمنع الفيلسوف من الكشف عن كذبها. وقد يكون للفيلسوف الرشدى من اللطف ما يمنعه من نقد إيمان المؤمن، ولكنه، فى قرارة نفسه، مقتنع بكذب معتقداته.

ويخلص ليمان من ذلك إلى القول بأن الرشدية قد أدت دوراً هاماً فى تأسيس تراث قادر على التساؤل عن مكانة الدين بالنسبة إلى العقل. وهذا هو التنوير، إى إعمال العقل لفهم طبيعة العبارات الدينية، وبذلك ينتفى عالم الأسرار. وهذا النفى هو الذى أصاب المؤمنين فى قرطبة بذهول.

أما بحث الفريد إيفرى (جامعة نيويورك) فعنوانه " المجاز عند ابن رشد". وفى هذا البحث يلح ايفرى على الفارق بين المجاز فى ثلاثة مؤلفات : " حى بن يقظان " و " سلامان وأبسال " و " رسالة الطير" . وهو يتميز ، فيها ، بالتوجه الصوفى . أما ابن رشد فيرى أن المجاز ينبغى أن يقرأ فقط فى كتاب البرهان الذى لن يقرأه إلا الفلاسفة. ومن ثم فإنه يرى أن وجود المجاز فى كتاب غير برهانى وتأويله بوسائل شعرية وخطابية أو جدلية خطأ جسيم يفضى إلى شقاق دينى وسياسى. وهو لذلك يغلط الغزالى والأشاعرة. ومع ذلك فإن ايفرى يضيّق من بنية المجاز وذلك بالتحكم فى التشكيلات الخيالية بحيث يفرض على قوة المخيلة التطابق مع أوامر العقل والخضوع لفهم العالم الطبيعى. ومن ثم فإن التأويل السرى للقرآن يفضى إلى الكشف عن رؤية علمية كونية استناداً إلى العلم الطبيعى والميتافزيقا والفلسفة السياسية. وهكذا يكون المجاز عند ابن رشد مضاداً لمعناه عند مَنْ سبقوه من الفلاسفة، وعلى الأخص ابن سينا، ذلك أن ابن سينا

يفرط فى استعمال قوة المخيلة كما يفرط فى الاتجاه نحو التجربة الصوفية. ويخلص ايفرى من ذلك إلى أن المجاز عند ابن رشد أقرب إلى الفلسفة السياسية منه إلى الميتافزيقا.

وهنا حدثت مفاجأة فى حاجة إلى تحليل. فقد فوجئت برسالة بعث بها ايفرى بعد المؤتمر ويطلب نشرها فى أعمال المؤتمر فاستجبت إلى طلبه على الرغم من أنها رسالة مفعمة بالتحامل على عدد وفير من المشاركين فى المؤتمر والذين من حقهم أن يردوا عليه لوأنها كانت قد عُرضت فى المؤتمر . وأيا كان الأمر، ففى هذه الرسالة ارتأى إيفرى أن بعض المشاركين عرضوا ابن رشد على أنه شخصية ذات دلالة معاصرة فوصفوه بأنه ديموقراطى وبأنه لم يكن من أنصار نظرية الحقيقة المزدوجة. وكان المطلوب من هذا العدد الوفير من المتحدثين، هكذا ارتأى ايفرى، الالتزام بالتفرقة بين ابن رشد الأصلى وابن رشد اللاتينى. وبغير ذلك فإننا ننساق إلى ابتداع الأساطير وابتكار الماضى من أجل تحقيق أغراض سياسية، الأمر الذى من شأنه أن يفضى إلى فوضى فى البحث العلمى، ومن ثم إلى مناورات سياسية، ذلك أن النص يصبح ما تريده أنت أن يكون عليه، ويصبح الفيلسوف المؤول خادماً لك. وغالباً ما يكون هذا هو مصير الأشخاص والنصوص فى المجتمعات الشمولية. ولكن هذه المحاولة ينبغى أن تُمنع فى المجتمعات التى تنشد الحرية. وعلى الفلاسفة أن يكونوا حذرين من الانصياع لمناهج من هذا النوع. فاليوم نغيّر الماضى ليتلاءم مع برنامج الغزالى، وغداً نغيرّه ليتلاءم مع برنامج

محافظ، وما بعد غد..؟ ويخلص ايفرى من رسالته إلى القول بأن على الفيلسوف ألا يكون داعية لوجهة نظر سياسية معينة، بل ينبغى عليه أن يظل كسقراط مثل ذبابة ا لماشية يتساءل ويتحدى الحقائق المقبولة.

وهنا ثمة مفارقتان : المفارقة الأولى أن ايفرى يفصل بين اللحظات التاريخية الهامة، ولا يرى أى اتصال فيما بينها . فهو يبتر ابن رشد الأصلى عن ابن رشد اللاتينى، ويتجاهل الأمر الواقع وهو أن ابن رشد اللاتينى ما كان يمكن أن يكون له وجود من غير ابن رشد الأصلى. إن ثمة تطويراً أحدثه الثانى فى الأول بحيث أفضى هذا التطوير إلى نشأة التنوير الأوروبى. ومن ثم فإن عملية البتر من شأنها أن تشل حركة العقل فى مسارها الارتقائى.

هذا عن المفارقة الأولى أما المفارقة الثانية فهى أن ايفرى يستعين بسقراط كما استعان غيره بابن رشد ، ولكنه يتجاهل الربط بين قول سقراط بأنه مثل ذبابة الماشية وبين إعدامه . وإذا افترضنا أن فيلسوفاً معاصراً أراد أن يكون مثل ذبابة الماشية على غرار سقراط فى مجتمع تحكمه سلطة محافظة فما هو مصيره؟

وأنا من جهتى أثير مفارقة ثالثة وردت إلى ذهنى وأنا أقرأ بحث تيموثى مادجان (جامعة نيويورك – بافلو) المعنون " ابن رشد والتنوير والتساؤل عن الحاجة إلى مجتمع متنور". فهذا العنوان على الضد من رأى ايفرى فى لزوم البتر بين اللحظات التاريخية الهامة. يقول فى مفتتح بحثه : "كان عام ١٩٨٤ هو أول عام أتعرف فيه على الفيلسوف

ابن رشد. وكان ذلك بمناسبة حضورى محاضرات فى فلسفة العصر الوسيط بجامعة نيويورك – بافلو. كان المحاضر هو جورج جراسيا، وموضوع محاضرته مناقشة تفصيلية لكتاب ابن رشد " فصل المقال". وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية جورج حورانى صديق جراسيا وزميله بالجامعة. لم أكن قد التقيت البروفسير حورانى الذى مات بعد ذلك بقليل. وفى نهاية الفصل الدراسى قدمت بحثا فى الفلسفة الأمريكية عنوانه " سنتايانا وأخلاقية الأساطير "قارنت فيه بين الآراء الفلسفية لكل من سنتايانا وابن رشد حول البرهان الرمزى. وقد حاز هذا البحث جائزة، وكانت أول جائزة أحصل عليها. ومن يومها وأنا لدى إحساس شديد بالامتنان لإلهامات ابن رشد.

ومن إلهاماته أنها سمحت لمادجان بالاستعانة به فى نقد فلاسفة معاصرين يقفون ضد التنوير بدعوى أنه تأليه للعقل يفضى بالضرورة إلى بزوغ اتجاهات شمولية وقهرية، وإلى دعوة وهمية بالقضاء على الخرافات والمعتقدات الزائفة، "فالدين هو ميتافزيقا الجماهير" على حد تعبير شوبنهور. وهنا يستعين مادجان بالفيلسوف الأمريكى تشارلس بيرس الذى اتهم شوبنهور بأنه صاحب "عقل مريض"، وبأن عداوته للبشر تقف عائقاً أمام البحث. أما ابن رشد فقد كان متوازناً فى ربطه بين المنظور الفردى والاهتمام بالخير العام. ويختتم مادجان بحثه بقوله "إذا أريد لمشروع التنوير أن يكون معاصراً فنحن فى حاجة إلى الالتفات إلى حساسية ابن رشد للطرق المتباينة إلى المعرفة والاعتقاد".

وهذه القسمة الثنائية بين الفردى والعام، أو بين النخبة والجماهير، أو بين الراسخين فى العلوم والجمهور قد تناولتُها فى بحثى المعنون "بوليتيكا المنطق عند ابن رشد". وأظن أن العنوان جاء رداً ضمنياً على الرسالة التى أرسلها ايفرى بعد انتهاء المؤتمر. فقد قلت صراحة بأننى إذا كنت تعاملت مع ابن رشد على أنه فيلسوف سياسى فلم يكن ذلك من باب التقّية لغرض فى نفس يعقوب، وإنما لأنه بالفعل كذلك. فالمنطق، عند ابن رشد ، هو منطق سياسى يفرق فيه بين الجمهور والراسخين فى العلم من حيث إن منطق الراسخين فى العلم هو منطق القياس أما منطق الجمهور فهو منطق الاستقراء على نحو ما ذكرنا آنفاً. ومع ذلك فإن ابن رشد لم يحتقر الجمهور كما يحتقره المعارضون للتنوير، لأنه فى مدينته الفاضلة لا يرغب فى المحافظة على التقسيم الطبقى، أى لم يكن راغبا فى إبعاد الجماهير عن مجال الفلسفة بشرط أن يتجاوز الجمهور الانغماس فى المُتع الحسية لأن من شأن هذه المتع أن تمنع الجمهور من مجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى فيقف عند حد ما هو خطابى أو ما هو شعرى. أما إذا تحكم الجمهور فى المتع الحسية فبامكانه الصعود إلى ما هو عقلى وبرهانى وبذلك ينتفى الانفصال بين الجمهور والحكماء ولكن بشرط إبعاد المتكلمين إذا أردنا تحرير عقل الجمهور لأن المتكلمين لا يستعينون بالبرهان العقلى وإنما بالشعر والخطابة.

ثم يأتى بحث منى أبو سنة بعنوان " ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا " ويلقى الضوء على البرهان العقلى باعتباره الإطار

الذى يتم فى داخله التأليف بين اللغة والمضمون فى تأويل النصوص الدينية. وبذلك يتجاوز ابن رشد المعنى الحسى أو الحرفى للنصوص الدينية وذلك بإعطاء الأولوية للفهم والتأويل لمثل هذه النصوص على أساس ما تنطوى عليه من مجاز. بيد أن محاولة ابن رشد قد أجُهضت من قبل المناخ الثقافى والسياسى المتخلف، ولكنها نجحت فى أوروبا بعد أربعة قرون على يد لوثر الذى بسببه نشأ عصر الإصلاح الدينى. وبعد لوثر جاء المنظروّن للتأويل ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر عند شليرماخر الذى وضع أسس التأويل وذلك بربطه بنظرية المعرفة على نحو ما هى واردة عند كانط . ثم تعود منى أبو سنة إلى إحداث مقارنة بين القرن الثانى عشر حيث عاش ابن رشد والقرن العشرين حيث عاش طه حسين فوجدت أن نفس مناخ التفكير هو السائد. ولهذا تساءلت :

هل فى إمكاننا اليوم أن نبدأ من حيث انتهى ابن رشد منذ ثمانمائة عام وذلك بتطوير تأويله ودمجه فى التراث الفلسفى الأوروبى ؟ تحاول منى أبو سنة الجواب عن هذا السؤال وذلك بالكشف عن الاشكالية الكامنة فى التأويل وعن أسلوب حلها عند ابن رشد وعن سبب إجهاض هذا الحل. فى رأيها أن الإشكالية الكامنة فى التأويل قائمة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن فى القرآن الكريم، وأن كشفه لهذا الإشكالية هو وراء الحملة التى شنها علماء الكلام على ابن رشد. فقد اعتبروا هذا التناقض صوريا، أى لا يمكن الجمع بين النقيضين – الظاهر والباطن – فحذفوا المعنى

الباطن واحتفظوا بالمعنى الظاهر بدعوى تثبيت عقيدة الجمهور ومنعها من الهزات.

وفى رأى منى أبو سنة أن علماء الكلام لم يفطنوا إلى الطريقة الديالكتيكية التى تناول بها ابن رشد ذلك التناقض، وتقوم فى رفع التناقض وذلك بالاتيان بتأليف جديد، وهذا التأليف الجديد يكمن فى تأويله المجازى الذى يفضى إلى تعدد الرؤى وبالتالى إلى نفى الدوجماطيقية. بيد أن ابن رشد لم يلتفت إلى ربط التأويل بنظرية عن العقل تكشف عن عدم مشروعية الدوجماطيقية. وهذا ما قاله كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" وفى كتابه " الدين فى حدود العقل وحده" حيث انتهى منهما إلى حذف المعتقد من غير حذف الدين. أما ابن رشد فقد قضى عليه ابن تيمية فى القرن الثالث عشر، واستمر القضاء عليه حتى أصبح ابن رشد ظاهرة استثنائية ولحظة عابرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى على حد قول منى أبو سنة، وهو قول يتسق مع قول على سامى النشار بأن ابن رشد ترف عقلى، ومع قول هنرى كوربان بأنه هامشى فى الفكر الإسلامى.

أما شتيفان فيلد فقد انشغل بعبارة صككتها فى عنوان بحثى "مفارقة ابن رشد" ألقيته فى القاهرة عام ١٩٧٩ فى المؤتمر الفلسفى الدولى الثانى عن "الإسلام والحضارة. وهذه المفارقة تكمن فى أن ابن رشد " اللاتينى " أدى دوراً معترفا به فى فلسفة التنوير الأوروبية. بيد أن ابن رشد " العربى "قد أهملته الثقافة الإسلامية" بل جحدته، وهى ذات الثقافة التى أنجبته. ثم يضيف قائلاً بأننى أرى أن غياب النهضة

والتنوير فى العالم الإسلامى مواكب لغياب الرشدية. ثم يحكى شتيفان موجزاً لبحث قامت به تلميذته أنكه فون كوجلجن تدلل فيه على عدم صحة مفارقتى وذلك ببيان التأويلات التى صدرت منذ الجدل المشهور بين فرح أنطون ومحمد عبده فيما بين ١٩٠٢ ، ١٩٠٣ حتى يومنا هذا . ومع ذلك فإن شتيفان فيلد يخلص إلى نتيجة مفادها أن أجوبة ابن رشد ليست ملائمة لنا اليوم لأن ابن رشد هو ابن عصره وليس ابن عصرنا .

أما محمود حمدى زقزوق فهو ينحاز إلى القول بأن فكر ابن رشد التنويرى قد أدى دوراً بالغاً فى دعم الحركة العقلية فى أوروبا فى العصور الوسطى وحتى مشارف هذا العصر الحديث، ولكنه ينحاز فى الوقت نفسه إلى القول بأن عملية التنوير عند ابن رشد مختلفة فى أساسها عما تمخضت عنه عملية التنوير فى أوروبا. الانحياز الأول شائع أما الانحياز الثانى فينفرد به زقزوق ولا أدل على ذلك من قوله بأن هذا اللون من الانحياز صدمة للقائلين بالانحياز الأول. وهنا تكمن إشكالية، أى التناقض بين ابن رشد الأوروبى وابن رشد الإسلامى، وسبب هذا التناقض مردود إلى تباين المناخ الثقافى. فالتنوير الأوروبى يعنى التحرر من التعاليم الموروثة التى تم القبول بها على أساس سلطة الكنيسة، وبالتالى يركز على التحرر من كل أشكال السلطة المقيدة لهذا العقل . وكانط هو ممثل هذا النوع من التنوير. أما تنوير ابن رشد فنابع من أنه فيلسوف وفقيه. ومع ذلك فالحقيقة عنده واحدة أما الحقيقة فى التنوير

الأوروبى فمزدوجة، إحداها فلسفية والأخرى دينية. وهذا ما دعت إليه الرشدية اللاتينية وبالتالى يخلص زقزوق من ذلك إلى أن هذه الرشدية اللاتينية لا علاقة لها بابن رشد. ولا أدل على ذلك – فى رأى زقزوق – من أن الرشدية اللاتينية تفصل بين العلم والدين فى حين أن الأمر ليس كذلك عند ابن رشد . ورغم كل هذه التباينات فإن زقزوق يرى أن تنوير ابن رشد مؤثر فى العالم شرقا وغربا.

وعلى الضد من زقزوق يقف جابر عصفور فى بحثه المعنون "مفكر انسانى ننتسب إليه"؛ إذ هو يفتتح بحثه بعبارات لافتة استهل بها ابن رشد النقاش الأساسى فى كتاب " فصل المقال ". يقول ابن رشد : يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا فى ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة".

ومغزى هذه العبارات أن المعرفة محصلة الجهد الإنسانى الذى يجاوز الأعراف والجنسيات واللغات والقوميات. والصفة الأولى لهذه المعرفة أنها عقلية من نتاج العقل واجتهاده، وبالتالى فهى معرفة نسبية ويقينها لحظى، ولهذا فهى متطورة. وكان ذلك هو وعى ابن رشد. ولكن عصفور يضيف بأنه وعى مزودج، إذ هو إنسانى مغموس فى خصوصية الذات. وذلك هو السبب الذى جعل الحضارة العالمية الحديثة كلها تدين لابن رشد بوصفه فيلسوفا عربيا

إنسانى النزعة. فلم يكن مجرد فقيه أو طبيب أو شارح لأرسطو، وإنما كان فوق ذلك يؤمن بوحدة العقل البشرى ووحدة المعرفة الإنسانية.

أما عبدالمعطى بيومى فيتناول فى بحثه المعنون " ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب" مفارقة ابن رشد على هيئة سؤال : لماذا أثار فكر ابن رشد التنوير والنهضة فى أوربا ولم يكن له نفس الأثر فى الأمة الإسلامية. وقد وجد الجواب عن هذا السؤال فى السياسة وليس فى الفلسفة، أو بالأدق فى الاستبداد السياسى الممتد منذ نهاية عصر الخلفاء الراشدين وربما حتى الآن. فهذا اللون من الاستبداد يحول دون الانتفاع بقيم الحرية والاستنارة وما يتبعها من شيوع قيم التسامح والحرية الدينية والإبداع. ويضرب لذلك الاستبداد بمثال من عهد المتوكل الذى حارب الفلاسفة وقمع التأويل ودعا إلى التسليم الظاهرى بالنص دون نفاذ إلى جوهر وحقيقة معناه، أما فى الغرب فإن فردريك الثانى المستنير أسس أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى.

وفى رأيه أن دور فردريك الثانى فى نشر الفلسفة الإسلامية مماثل لدور المأمون العباسى فى نشر الفلسفة اليونانية فى العالم الإسلامى. وإذا كان ابن رشد قد أخذ طريقه الفلسفى واحتل مكانته العليا بقرار من الأمير أبى يعقوب يوسف فإنه بقرار آخر من ابنه الأمير المنصور بن أبى يعقوب نُكب ابن رشد بعد أن انقلب عليه هذا الأمير الذى كان قد أدناه من مجلسه، والذى أصدر منشوراً عاماً

يحرم فيه الاشتغال بالفلسفة. وقد ذكرنا هذا المنشور فى الفصل الأول من هذا الكتاب. ومع ذلك ينكر بيومى أن تكون الفلسفة قد تأثرت بالسلب من هذا الإجراء ، لأن الفقهاء والمحدثين والصوفية قد تأثروا بالإيجاب إلى الحد الذى فيه اتخذت الفلسفة طريقة أخرى. ولم يفصح بيومى عن هذه الطريقة الأخرى سوى قوله بأن علماء الكلام قد استفادوا من الفلسفة فى تقديم الطبيعيات لتكون مدخلاً إلى الالهيات. ولكن فى رأيى أن المسألة ليست فى التقديم أو التأخير ولكن فى التسامح مع الخروج عن المألوف والاتيان بالجديد مع البرهان. وهذا التسامح لم يكن مقبولاً بعد ابن رشد لا من الحكام ولا من علماء الكلام. أما قول بيومى بأن أفكار ابن رشد لم تكن غريبة فى المجتمع الإسلامى بل كانت كذلك فى المجتمع الأوروبى ولذلك نشطت حركة الزندقة ضد الإيمان المسيحى وهى مستحدثة من ابن رشد فأظن أن هذا الحكم من قبل بيومى فى حاجة إلى مراجعة. ومن هنا ثمة سؤال لابد أن يثار :

هل يقبل المجتمع الإسلامى استحداث حركة زندقة من ابن رشد ؟

وعلى الضد من بيومى يقف نصر حامد أبو زيد (أستاذ الأدب العربى بجامعة القاهرة بمصر) اذ يقرر فى مفتتح بحثه أن الحديث عن ابن رشد هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذى طردته الثقافة العربية الإسلامية وتلقفته الثقافة الأوربية الناهضة. ومع ذلك فإن أبو زيد يحاول أن يدمج ابن رشد فى الفكر الإسلامى وبالذات فى فكر

المعتزلة إذ؛ هو يرى أن تعريف التأويل متشابه بين المعتزلة وابن رشد. واتفاق ابن رشد مع المعتزلة فى جعل المجاز وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك – إن بطريقة ضمنية – فى جعل المعرفة العقلية أساساً ضرورياً للمعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها. والمقدمة الأولى التى ينبنى عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالى: "وإذا كانت هذه الشرائع حقاً داعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" . وفى تقديرى أن هذا النص لا يفيد أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية، وإنما يفيد التوازى بين المعرفتين. وأظن أن هذا التوازى هو من بين الأسباب التى أفضت إلى القول بنظرية الحقيقة المزدوجة ، أى أن ثمة حقيقة فلسفية وحقيقة دينية، هذا بالإضافة إلى أن مفهوم التأويل عند ابن رشد يمتنع معه التكفير كما يمتنع معه الاجماع، أى لا تكفير مع التأويل ولا اجماع مع التأويل. وأبو زيد نفسه يقول إن الاجماع عند ابن رشد ليس سياجاً معرفياً لأنه ينتمى إلى الظنى ولا ينتمى إلى البرهانى، فى حين أن المعتزلة على الرغم من انحيازهم إلى التأويل إلا أنه ليس مانعاً من التكفير. ولا أدل على ذلك من انقسام المعتزلة إلى عشرين فرقة وكل فرقة كانت تكفر الأخرى.

ثم نأتى إلى بحث فتح الله خليف (أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية) وفيه تركيز على جسارة ابن رشد التى يوجزها فى

جرأته على الآخرين والإقبال عليهم والتفتح على منجزاتهم واحتوائها وتمثلها. ولا أدل على ذلك من أنه وقف ضد عدوان المشارقة على الفلسفة ، وعلى الأخص الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة". فقد جاء رد ابن رشد عليه حاسماً حين أصدر كتابه "تهافت التهافت" وعاب فيه على الغزالى سوء القصد.

أما بحث مقداد منسية فعنوانه "ابن رشد فى الغرب اللاتينى وفى إطاره الإسلامى". ويبدو أن العنوان ينشد التفرقة بين ابن رشد فى الغرب اللاتينى وابن رشد فى العالم الإسلامى. ويستند فى هذه التفرقة إلى ما يسميه اشكالية التأويل فى إطار ثنائية الحقيقة .

السؤال إذن :

ما هى هذه الإشكالية :

جواب منسية هو على النحو الآتى :

فى كتاب "فصل المقال" يبحث ابن رشد فى حكم الشرع فى الفلسفة، وفى آلتها التى هى المنطق ويتساءل عما إذا كانت الفلسفة مباحة شرعاً. والجواب، عنده، بالإيجاب. ومعنى ذلك أن الإيمان لازم للتفلسف ومن ثم لا يكفر المؤمن عندما يشتغل بالفلسفة. أما فى كتاب "مناهج الأدلة" فهو ينشغل بذكر الظاهر من العقائد التى قصد الشارح أن يعتقدها الجمهور ولا تحتاج إلى التأويل . أما التأويلات فتوضع فى كتب البرهان التى لا يقرؤها إلا مَنْ كان أهلا لها.

والمفارقة هنا أن منسيه يقرر أن ابن رشد يؤثر الظاهر على التأويل. وقد سبقه إلى ذلك أصحاب الحديث وأهل السنة الذين يرفضون، ومنهم ابن رشد، مشروعية علم الكلام، أى يرفضون عقلنة الإيمان.

ونخلص من بحث منسبة إلى نتيجة مفادها أن ابن رشد من الظاهريين فى العالم الإسلامى ومجرد شارح لأرسطو فى العالم الأوروبى، وبالتالى مجرد لحظة عابرة.

والسؤال إذن :

هل هذا هو ابن رشد كما يتخيله منسية ؟

إذا كان الجواب بالإيجاب فمعنى ذلك أن ليس ثمة مبرر لعقد المؤتمر المذكور آنفاً لأن ابن رشد ليس تنويرياً فى العالم الإسلامى ومجرد شارح لأرسطو، أى مجرد وسيط لنقل أرسطو إلى العالم الأوروبى. أما إذا كان الجواب بالسلب فمعناه أنه متميز فى العالم الإسلامى إلى الحد الذى يصبح فيه غير مرغوب.

ويبدو أن الجواب الثانى هو الذى كان يدور فى ذهن جيرار فربيكه (أستاذ الفلسفة بجامعة لوفان ببلجيكا) ذلك أن عنوان بحثه "ابن رشد والعقل الأوربى" يرمز إلى شئ من هذا القبيل؛ إذ يقول فى الصفحة الأولى من بحثه أن ابن رشد أوروبياً فتأثيره فى الحياة الفكرية فى أوروبا كان أعظم من تأثيره فى الشرق؛ إذ كان نواة لحركة فلسفية (الرشدية) كان لها ممثلوها فى كثير من البلدان الأوروبية ودامت عدة قرون. ومعنى ذلك أن ابن رشد قد أسهم فى

تشكيل العقل الأوروبى على حد قول فربيكه. فالعقل عنده فى مرتبة أعلى من الحجج الجدلية للاهوتيين ولهذا أسهم ابن رشد فى تقدم البحث العقلانى فى العلم والفلسفة وذلك بتشديده على تفرد العقل.

وفى عام ١٩٩٥ انعقدت فى نيويورك (بافلو) ندوة امتداداً لمؤتمر القاهرة الدولى تحت عنوان : " ابن رشد وتأثيره : احتفاءً بذكرى جورج حورانى". وحورانى وُلد فى منشستر بانجلترا عام ١٩١٣ من أبوين لبنانيين وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة برنستون عام ١٩٣٩، وعُين فى جامعة متشجان عام ١٩٥٠ أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية فأسس قسم دراسات الشرق الأوسط. ثم عين أستاذاً للفلسفة فى جامعة نيويورك – بافلو عام ١٩٦٧، ثم عين رئيساً لقسم الفلسفة من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٠ . كان منشغلا بالكشف عن الينابيع العقلانية للفكر الإسلامى فترجم كتاب " فصل المقال" لابن رشد ، وقدّم له بدراسة وافية (١٩٦١)، و"العقلانية الإسلامية : الأخلاق عند عبد الجبار " (١٩٧١)، و"مقالات فى الفلسفة الإسلامية والعلم" (١٩٧٥)، و"العقل والتراث فى الأخلاق الإسلامية" (١٩٨٥). واجه صعوبة فى الحصول على لقب "أستاذ متميز" بدعوى أنه ليس " فيلسوفاً" لأن القسم الذى كان عضواً فيه محكوم بالفلسفة التحليلية. وبعد كفاح مرير حصل على اللقب مع إضافة لها مغزى: " على الرغم من أنه قادم من فكر إسلامى وحضارة إسلامية".

وقد افتتح الندوة بول كيرتس. قال فى بحثه المعنون " مغزى الاحتفال بحورانى" إن حورانى أومأ فى مقدمة ترجمته لــ " فصل المقال " إلى الضربة القاضية. التى وجهها الغزالى إلى الفلسفة العقلية فى القرن الحادى عشر، ونواجها نحن اليوم على هيئة الفاشية أو الشيوعية التى استعانت بسلطة الدولة لقهر الأفكار الخلافية وتحقيق الإجماع، أو على هيئة الأصولية فى مواجهة حرية الفكر.

وفى خاتمة بحثه قال كيرتس إننا نعيد تقييم عصر النهضة الإسلامية من القرن التاسع حتى القرن الثانى عشر حتى يمكننا المساهمة فى تحديث الثقافة الإسلامية وعلمنتها وأنسنتها لأن هذه الثقافة تؤدى دوراً هاماً فى العالم، وهى لذلك فى حاجة إلى الدخول فى حوار مع الفلسفات الغربية للتكيف معها.

وقد اعترض إيفرى على إعادة تأويل الشخصيات التاريخية، وهو اعتراض موجه إلى مؤتمر القاهرة حيث حاول بعض المشاركين تصوير ابن رشد على أنه شخصية معاصرة كرست حياتها للبحث العلمى وللقيم الديموقراطية، فى حين أن ابن رشد لم يكن ديموقراطياً لأنه كان منحازاً إلى أفلاطون على حد ما ارتأى إيفرى، وبالتالى فإنه لا يحق إعمال المجاز فى فلسفة ابن رشد، ولا يجوز استثماره فى الترويج لأغراض سياسة. ومع ذلك فقد

اعترض كيرتس على تحفظ إيفرى قائلا إن الفلاسفة قد اعتادوا على تأويل الماضى فى ضوء الاحتياجات الراهنة. فسقراط كان ملهماً للأفلاطونية الحديثة فى بداية القرن الأول الميلادى وللفلسفة التحليلية فى القرن العشرين. ولهذا فإننا لا نشوه التاريخ عندما نعيد تأويل النهضة الإسلامية فى القرن الثانى عشر لنسهم فى تحديث وعلمنة وأنسنة الثقافة الإسلامية.

ويقترب جورج جراسيا (جامعة نيويورك – بافلو) من اتجاه إيفرى؛ إذ يرى أن ثمة مغالطة فى تأويل فلسفة ابن رشد بأنها فلسفة عقلانية وذلك فى بحثه المعنون "الفيلسوف وفهم الشريعة". ولكى يبرر هذه النتيجة اتخذ من تأويل ابن رشد للشريعة نقطة البداية. ونقطة البداية تنطوى على صعوبة، وهذه الصعوبة تدور على التساؤل عمن هو المسئول عن صحة التأويل. إنه ليس الاجماع إذ ليس فى الإمكان تحقيقه، ثم إن التأويل الصحيح لا يمكن الإفصاح عنه لأن من شأن الإفصاح عنه شيوع الفتنة بسبب عدم قدرة العامة على فهمه بل إلى شيوع الإلحاد ، ومن ثم ينتفى اليقين. وهذا هو رأى ابن رشد فى نظر جراسيا، بل إن جراسيا يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن اليقين نفسه ليس وارداً عند الفيلسوف فى إعماله للبرهان لأن البرهان، فى مجال الشريعة، يستند إلى مقدمات مشتقة من الوحى وبالتالى فهى ليست بديهيات، ومن ثم فالنتيجة تخلو من اليقين لأنها هى أيضاً تستند إلى

الوحى. وأظن أن مغالطة جراسيا كامنة فى توهمه أن الفيلسوف يستعين بالوحى فى فهم النص الدينى الذي ينطوي على معنى باطن فى حين أن الأمر على الضد من ذلك عند ابن رشد؛ إذ هو يرى ضرورة الفصل بين الشريعة والفلسفة ذلك أنه يقول : " إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس .. وهو أتم أنواع النظر "(٦).

أما مرمورا (جامعة تورنتو) فعنوان بحثه " ملاحظات عن آراء ابن رشد فى النفس" ، ويقصد منه أن التباين الجوهرى بين الغزالى وابن رشد يدور حول خلود النفس أو عدم خلودها، مع بيان مسار الصراع بينهما. فقد كرس ابن رشد ثلاثة كتب للرد على الغزالى : " فصل المقال " و "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" و"تهافت التهافت". والدافع إلى هذا التكريس مردود إلى وعى ابن رشد بخطورة الغزالى فى هيمنته على كل من المشرق العربى والمغرب العربى. وقد كانت الأشعرية ومن بينها الغزالى فى صراع مع الفلاسفة، أو بالأدق كان الصراع بين الفلاسفة وعلماء الكلام. وجه عبدالجبار المعتزلى نقداً إلى الكندى، ووجه الفارابى نقداً إلى علم الكلام، وكذلك فعل ابن سينا. ووجه الجوينى، وهو

---

(٦) فصل المقال ، ص ٢٥ .

أشعرى وأستاذ الغزالى، نقداً إلى الفلسفة. أما الغزالى فقد كرس كتاباً بأكمله للهجوم على الفلاسفة وهو " تهافت الفلاسفة".

فى " فصل المقال " أسس ابن رشد نظريته فى التأويل للرد على الغزالى. ويرى مرمورا أن هذه النظرية مردودة إلى الفلسفة السياسية للفارابى حيث يقول إن الدين محاكاة للفلسفة فى المدينة الفاضلة. إنهما يعبران عن حقيقة واحدة ولكن فى لغتين متباينتين: لغة موجهة إلى الفلاسفة ولغة أخرى موجهة إلى غير الفلاسفة وهم الغالبية . واللغة الثانية هى لغة حسية وليست مجردة ، أما اللغة الأولى فلغة المجاز. ويرى مرمورا أن ابن رشد يفهم لغة القرآن بطريقة عادية وطبيعية، وهى لغة تخبرنا عن الله باعتباره علة العلل، وعن الطبيعة باعتبارها مزودة بعلل فاعلة من شأنها أن ترشدنا إلى الطريق المؤدى إلى علة العلل. أما الأشعرية فانهم ينكرون العلل الطبيعية الفاعلة. وهذا عند ابن رشد تشويه للقرآن . ومن هنا حصر ابن رشد التأويل فى مجال " الراسخين فى العلم " وهم الفلاسفة الذين يستعينون بالبرهان العقلى.

ولكن ثمة طبقتان أخريان من المؤمنين وهما الجدلية والخطابية، والطبقة الخطابية لها الأغلبية على نحو ما يرى ابن رشد. ويترتب على ذلك أن النص الدينى محصور فى ثلاثة أنواع: البرهانى والجدلى والخطابى: نص دينى فهمه مقبول حرفياً من

الثلاث طبقات، ونص غامض لا يمكن أن يفهمه إلا الفيلسوف، وبالتالى يمتنع تناوله على غير الفيلسوف، ونص ظنى يمكن تأويله بالمجاز ويمكن أن يؤخذ حرفيا. والفيلسوف هو الذى من حقه تحديد ما إذا كان من الجائز تأويل النص مجازياً. ولكن قد يخطئ الفيلسوف فى تحديد هذا النوع من النصوص، وقد يخطئ أيضاً فى تأويله مجازياً. وفى هذه الحالة ليس من حق أى إنسان أن يتهم الفيلسوف بالكفر. مثال ذلك : النصوص الدينية المتعلقة بخلود النفس، ينبغى أن يكون هذا الخلود مقبولاً حرفياً من الثلاث طبقات. أما فى مسألة صفة المعاد (بقاء النفس) فهذه مسألة أخرى. فإذا أخطأ الفيلسوف فى تأويل هذه الصفة فالخطأ مقبول ولا مبرر لتكفيره بشرط قبوله خلود النفس. أما الغزالى فيرى على الضد من ابن رشد أن مَنْ يرفض القول ببعث الأجساد كشرط للمعاد فهو كافر. ومرمورا يرفض رؤية الغزالى.

وفى "الكشف عن مناهج الأدلة" يكرس ابن رشد الفصلين الخامس والأخير لمسألة المعاد، ويمكن إيجاز موقفه من هذا النص الصريح:

"والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده، ولم

تختلف فى الحقيقة فى صفة وجوده، وإنما اختلفت فى الشاهدات"(٧) .

وعن هذا النص يقول ابن رشد إن المسلمين قد أولّوه على ثلاثة أنحاء : إما أن المعاد جسمانى ، وهذه الجسمانية مماثلة للجسمانية الدنيوية ومغايرة لها من حيث الدوام، وإما أنه جسمانى مع تباين الجسمانية من حيث النوع والدوام، وإما أن المعاد مرفوض جسمانيا والبقاء فقط للنفوس الفردية. ويعلق مرمورا قائلاً: يبدو أن كتاب " مناهج الأدلة " يثبت الخلود الفردى سواء كان جسمانياً أو روحانياً، كما يبدو أن ابن رشد منحاز إلى نظرية ابن سينا فى الثواب والعقاب للنفوس فى الآخرة. وأيا كان الأمر فثمة غموض فى هذه المسألة ، فابن رشد فى "تهافت التهافت" يرى أن الأديان جميعاً تتفق على وجود الآخرة من حيث هو اعتقاد مشترك بين الفلاسفة والجماهير، ولكن مقصده من هذا الاعتقاد المشترك ليس واضحاً : هل هو اعتقاد مشترك فى البعث الجسمانى أو فى الآخرة بوجه عام. وينحاز مرمورا إلى الاحتمال الأول، ولكنه لا يدرى إن كان ابن رشد يعنى تأييد نظرية الغزالى فى المعاد أم يمتدح الغزالى فى ازدرائه لأولئك الذين ينكرون الآخرة. وأظن أن كتاب ابن رشد " تهافت التهافت " موجه إلى الفلاسفة كرد

---

(٧) مناهج الأدلة فى عقائد الملة : تحقيق محمود قاسم ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص٢٣٩.

فعل ضد كتاب العزالى "تهافت الفلاسفة" الموجه إلى الجماهير وهذه هى خطيئة الغزالى على نحو ما يرى ابن رشد. ولهذا لم يكن فى إمكان ابن رشد أن يقول فى مسألة المعاد رأيا غير الرأى المقبول من الجماهير. ولهذا كان على مرمورا أن يستعين بكتاب ابن رشد " عن النفس " ليرى صورة أخرى عن خلودها.

مــاذا

حـدث بـعـد ذلك؟

فى عام ١٩٩٦ أصدرت مجلة " ألف " بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عدداً خاصاً (رقم ١٦) عن ابن رشد عنوانه " ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب". وهو مكون من قسمين : القسم العربى والقسم الانجليزى. جاء فى افتتاحيته المترجمة عن النص الانجليزى " أن هذا العدد ليس الغاية منه تكريس ابن رشد أو توظيفه لصالح وجهة نظر محددة، وإنما تأمل خطابه ومحاورة مقولته واستنطاق صمته ليصبح فاعلاً، وليخرج من قوقعة الاستشراق المنغلق، ومن منطقة الأدلجة الانتهازية، ويدخل فى سياق الفلسفة والفكر فى انفتاحهما على الكلى والكونى". واللافت للنظر فى العبارة سالفة الذكر أنها ترجمة غير دقيقة للنص الانجليزى. فالترجمة الدقيقة هى على النحو الآتى: "إن هذا العدد لا ينشد تكريس ابن رشد أو تحويله إلى أيقونة دولية، ولا يقصد إلى احتوائه فى نظرة محددة". ومن البيّن أن النص الانجليزى ينم عن ملاحقة أو بالأدق مطاردة تأويل معين لابن رشد مع تحقير لهذا التأويل.

والسؤال إذن :

ما هو هذا التأويل سئ السمعة ؟

جواب هذا السؤال يستلزم قراءة متأنية للأبحاث المنشورة فى عدد "ألف". والعدد يبدأ ببحث لتشارلس بترويرث عنوانه " ابن رشد ممهداً للتنوير؟". هذا العنوان له قصة. ففى عام ١٩٧٧ دعتنى

"جمعية بحوث الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامى" للمشاركة فى مؤتمرها الدولى بسان فرنسسكو بأمريكا. وكان عنوان بحثى " ابن رشد والتنوير" . كان بترويرث مشاركاً فى ذلك المؤتمر. وبعد الانتهاء من قراءة البحث أبدى رئيس المؤتمر والأستاذ بجامعة هارفارد محسن مهدى ملاحظة ذات دلالة وهى أنه ليس ثمة دراسات فى مستوى الماجستير أو الدكتوراه عن ابن رشد فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، الأمر الذى أفضى إلى نوع من التعتيم على هذه الفترة الزمانية الهامة فى تاريخ الحضارة الإنسانية. وبعد انتهاء المؤتمر طلب منى جورج حورانى (نائب رئيس الجمعية) أن نسهر سوياً فى غرفتى بفندق شيراتون لإجراء حوار حول بحثى. وقد كان. وفى هذه السهرة أبدى حورانى قلقاً من الربط بين ابن رشد والتنوير إلى الحد الذى فيه لم نشعر سوياً بأن الفجر قد لاح فى الأفق . كان ذلك فى عام ١٩٧٧ وفى أكتوبر عام ١٩٧٨ صدر عن مركز البحوث الأمريكى بمصر تقريراً عنوانه " برنامج دراسة المنطق الإسلامى فى القرون الوسطى" تحت رعاية الأكاديمية الأمريكية لدراسات القرون الوسطى لنشر مجموعة شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو. وأعضاء البرنامج ثلاثة: تشارلس بترويرث – صاحب فكرة البرنامج وهو المسئول عن إنجاز أهدافه. وكان وقتها يشغل وظيفة أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية بجامعة ميريلاند.

وقد حصل على درجة البكالوريوس فى العلوم الاجتماعية من جامعة ولاية ميتشجان ودرجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة نانسى، وماجستير ودكتوراه فى العلوم السياسية من جامعة شيكاغو . وكانت عن تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة. وقد نشر عدداً من المقالات تناولت النواحى المختلفة للتفكير الفلسفى عند ابن رشد، كما نشر تحقيقاً مع ترجمة إلى الإنجليزية لثلاثة نصوص من كتاب ابن رشد" جوامع كتب أرسطو فى المنطق".

والثانى من أعضاء البرنامج هو محسن مهدى – المستشار الرئيسى للبرنامج – وكان وقتها يشغل وظيفة أستاذ كرسى جيمس ريتشارد جويت للدراسات العربية بجامعة هارفارد ، كما أنه يشغل أيضاً بنفس الجامعة منصب مدير معهد دراسات الشرق الأوسط. وقد حصل محسن مهدى على الليسانس فى الفلسفة من الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم على الماجستير والدكتوراه فى التفكير الاجتماعى من جامعة شيكاغو. ومنذ نشره لكتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون سنة ١٩٥٧ أصبح له دوره الرائد فى الدراسات الفلسفية الإسلامية فى القرون الوسطى.

أما الثالث والأخير فهو أحمد عبدالمجيد هريدى المساعد الأساسى للبرنامج فى القاهرة ويشغل وظيفة مدرس مساعد بقسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة المنيا. وقد حصل على الليسانس والماجستير فى اللغة العربية وآدابها من جامعة القاهرة.

وفى عام ١٩٩٣ دعوت بترويرث للمشاركة فى المؤتمر الدولى عن "ابن رشد والتنوير" (١٩٩٤) فاستجاب للدعوة وأرسل موافقته مع عنوان بحثه "ابن رشد والتنوير؟" ولكنه قبل موعد المؤتمر اعتذر عن عدم الحضور بسبب مرض مفاجئ. ثم دُعى للمشاركة فى ندوة نيويورك – بافلو فاستجاب وألقى بحثه المذكور آنفاً، ودار حوار حاد بينه وبينى. وعند طبع البحوث لنشرها امتنع عن إرسال بحثه ومع ذلك قبل نشره فى العدد المخصص عن ابن رشد من مجلة "ألف".

والسؤال إذن :

لماذا النشر فى مجلة " ألف " دون غيرها ؟

الجواب عن هذا السؤال يستلزم قراءة البحوث المنشورة فى ذلك العدد لمعرفة مدى توافق بحث بترويرث مع البحوث الأخرى.

من البيّن أن افتتاحية العدد تكشف – مقدماً – عن هذا التوافق، إذ هى توجه اتهاماً خفياً لمؤتمر " ابن رشد والتنوير " دون ذكر اسمه بدعوى أنه يقدّس ابن رشد ويحيله إلى " أيقونة دولية " . والذى يدعونى إلى هذا التأويل هو الأحداث المذكورة آنفاً. فابن رشد – على نحو ما جاء فى بحث بترويرث – يختلف، إلى حد بعيد، عن مفكرى التنوير؛ أو فى عبارة أخرى يمكن القول بأن ليس ثمة إشارة إلى التنوير فى مؤلفات ابن رشد ، سواء الشعبية أو تعاليمه العلمية. ثم يستطرد

بتروبرث قائلاً : " إن " فصل المقال و"تهافت التهافت " يبرران البحث الفلسفى أمام محكمة الشريعة من أجل حماية الحياة الدينية وتدعيمها ، وليس من أجل إعاقتها. وفى نهاية كتاب " تهافت التهافت " يشرح ابن رشد رأى الفلاسفة فى الدين بوجه عام، وفى تعاليمه عن الحياة الآخرة بوجه خاص. والتركيز، فى الكتابين ، يدور على الراسخين فى العلم وعلى العامة، وأسلوب كل منهما . ومن الواضح أن صاحب " فصل المقال" يقدم نفسه على أنه عضو فى الجماعة الإسلامية، ويعتقد فى الشريعة، وأن القرآن يدعو إلى مشروعية الاستعانة بالخطابة والجدل والبرهان طبقاً لإمكانات كل إنسان . وبذلك لا يميز ابن رشد بين الجمهور والفلاسفة، وبالتالى فإن نظرية الحقيقتين ليست واردة عنده. والنتيجة التى يؤسسها بتروبرث على هذه المقدمات هى أن ابن رشد ليس رائداً للتنوير. والذين هم على وعى بأهداف فلسفة العصر الوسيط يجدون مشقة فى وضع ابن رشد بين المروجين للتنوير. وبتروبرث لا يقف عند حد انكار تنوير ابن رشد بل يتجاوزه إلى إنكار التنوير ذاته. فهو يقول: "إن غاية مفكرى التنوير لم تكن الدفاع عن الحرية، وإنما الدفاع عن النظام الملكى وذلك بتحرير الجمهور من الإيمان بالله حتى يتيسر إخضاعه لحكم الملوك. ويختتم قائلاً : " إن تصوير ابن رشد على أنه فارس متجول لخدمة العقل هو تناول ظالم لمؤلفاته. والمفارقة، فى هذا البحث، أن بتروبرث ينكر على ابن رشد التمييز بين الفلاسفة والجمهور مع أنه قد حقق "تلخيص كتاب الجدل"، حيث التفرقة حاسمة بين الفلاسفة والجمهور.

أما هارولد ستون فقد حاول فى بحثه المعنون " لماذا توقف الأوروبيون عن "قراءة ابن رشد": عرض بيير بايل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) فلسفة ابن رشد على أنها فلسفة الحادية ولذلك هجرها الأوروبيون ولم يتحمسوا لإعادة ترجمة مؤلفاته. وعندما أصدر قاموسه المعنون " قاموس تاريخى ونقدى " فى أربعة مجلدات كانت به مادة عن " ابن رشد " وصفه فيها بأنه " أعمق فيلسوف عربى " اخترق فكر أرسطو مع أنه يجهل اللغة اليونانية، إلا أن الرشديين ركزوا على العقل وحده فنفرّوا القراء من ابن رشد وأساءوا تأويل نظرية الحقيقة عنده فظنوها حقيقتين عقلانيتين. ومن ثم تضاءلت مكانة ابن رشد . وفى رأيى أن نقطة الضعف فى تحليل ستون هى أنه تجاهل الصراع الحاد الذى نشأ حول ابن رشد ، فى أوروبا، منذ القرن الثالث عشر، والذى أفضى إلى تكوين تيارين متناقضين وهما : الرشدية والتوماوية. ومن شأن هذا الصراع الحاد أن تطور العقل الأوروبى إلى الحد الذى فيه تحرر من السلطة الدينية فأفضى إلى الثورة العلمية والتكنولوجية. ومعنى ذلك أن ابن رشد، ممثلاً فى الرشدية اللاتينية، هو من مؤسسى هذه الثورة.

ومن ثم فسؤال ستون :

لماذا توقف الأوروبيون عن قراءة ابن رشد ؟

هو سؤال خارج الزمان .

أما بحث إبراهيم يوسف النجار (الجامعة الأمريكية ببيروت) فعنوانه " نظرية ابن رشد فى العقلانية ". يرى أن الرشدية اللاتينية قد أخطأت فى توهم أن ابن رشد هو صاحب " نظرية الحقيقتين ". وليس الأمر كذلك. فقد أحدث ابن رشد تأثيراً فى الفلسفة الأوروبية ، ولكن تأثيره بدأ يضعف بعد ظهور توما الأكوينى.

وبديلاً عن نظرية الحقيقتين ذهب كثير من الرشديين العرب، كما ذهب أيضاً الرشديون اللاتين إلى أن الفلسفة مناقضة للدين، ولذلك تبنى الرشديون اللاتين نظرية الحقيقتين لإبعاد الفلسفة عن الدين، بينما الحقيقة واحدة عند ابن رشد، إذ يقول : إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" [1] . وفى رأيى أن هذه العبارة لا تعنى أن الحق واحد وإنما تعنى أنه اثنان وإلا ما كان ثمة مبرر لهذه الصياغة، وكان فى إمكان ابن رشد القول بأن ليس إلا الحق. ولهذا فإن هذه العبارة تعنى وجود حقيقتين، وبالتالى مجالين كل منهما له حق يخصه. فى مجال الفلسفة الحق من العقل، وفى مجال الدين الحق من الوحى. بيد أن هذا التأويل لنظرية الحقيقة عند ابن رشد هو تأويل سىء من قبل الرشدية اللاتينية، فى رأى النجار ولهذا كان سقوطها حتميا ليس بسبب الهجوم الشرس من التوماوية ولكن بسبب هذا التأويل السىء. ولهذا يرى النجار أن ثمة "تناغما بين الفلسفة والدين". وهذا هو عنوان "فصل المقال" فى الترجمة الانجليزية التى قام بها جورج

---

(١) فصل المقال ، ص ٣٤ .

حورانى. أما أنا فأظن أنها ترجمة مقصودة، إذ أنها توحى بالمساواة فى إعمال العقل فى كل من الدين والفلسفة. والمسألة على الضد من ذلك. ثم إن النجار يرى أن الرشديين العرب قد أخطأوا فى فهم عقلانية ابن رشد على أنها اكتفاء بالعقل. والمسألة، فى رأيى على الضد من ذلك، لأن معنى رؤية النجار أن ابن رشد انشغل بمجالات أخرى غير صالحة لاعمال العقل مثل التشريع. ومعنى ذلك أن ابن رشد لا يعمل عقله إلا فى الفلسفة.

أما زينب الخضيرى (جامعة القاهرة) فترى فى ابن رشد فيلسوفا ارهابيا ينشد توحيد الفكر فى بلاده، والقضاء على التعددية فاستعان "خفية" بمفهوم الوحدانية، وامتد بهذا المفهوم من الدين إلى السياسة. ولا أدل على ذلك، عند زينب الخضيرى، من تشبيه ابن رشد للعلاقة بين الله والعالم بالعلاقة بين الحاكم والرعية. فكما تنتفى الوسائط فى الحالة الأولى تنتفى الوسائط فى الحالة الثانية فيصبح الحاكم سلطة مطلقة. ومعنى ذلك أن الوحدانية فى الدين لها جذور بينما الوحدانية عند ابن رشد، تقف عند المستوى الدينى ولا تتجاوزه إلى المستوى السياسى وذلك لسببين: السبب الأول أن إشكالية الوحدانية – فى المجال الدينى- مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمسألة قدم العالم أو خلقه. فنظرية خلق العالم تواجه الإشكالية الآتية: كيف يخرج الكثير من الواحد؟ أى كيف تخرج المخلوقات المتكثرة من الواحد الأول ؟ لحل هذه الاشكالية ابتدع كل من الفارابى وابن سينا نظرية الفيض والعقول العشرة. فعند الفارابى الله يفيض عنه منذ

الأزل العقل الأول وهو الذى يحرك الفلك الأكبر. وتأتى بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً يصدر بعضها عن بعض. وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية، ثم يصدر العقال الفعال فى الإنسان الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى. أما عند ابن سينا فالواحد الأول هو واجب الوجود وهو واحد لا كثرة فى ذاته. والكثرة إنما تبدأ فى هذا العقل. إلا أن ابن سينا قد ابتدع مفهوم الحدوث لكى يحل اشكالية العالم من حيث هو قديم ومخلوق فى وقت واحد فقال إنه قديم ولكنه حادث. أما ابن رشد فقد انتقد نظرية الفيض لرفضه مفهومى الحدوث والإمكان. فالعالم، عنده، كل متحرك منذ الأزل لأنه لو كان حادثاً لحتم القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية. ولو كان ممكناً لتحتم القول بوجود ممكن آخر نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية . بيد أن هذه الأزلية الحتمية ، فى المجال الدينى، ليست لها انعكاس فى المجال السياسى. وقد كان ابن رشد على وعى بالسياسة لأن اهتمامه بشروح مؤلفات أرسطو كان يستند إلى قرار سياسى من الخليفة أبى يعقوب المنصور. ولا أدل على ذلك الوعى من أن ابن رشد كان يريد شرح كتاب "السياسة. وفى شرحه آثر المدينة الديموقراطية على المدينة الإرهابية، لأن الفرد ، فى المدينة الأولى ، حر فى اختيار ما يريد فى حدود القانون ، ومن ثم فالحاكم معبر عن إرادة المحكومين بالقانون، والسيادة إذن للقانون وليس للحاكم. أما فى المدينة الثانية فالمواطنون ينشدون تحقيق غاية واحدة هى الغاية التى يحددها الحاكم لنفسه.

يبقى بحث أنكه فون كوجلجن (جامعة رور بألمانيا) المعنون " دعوة للعقلانية: الرشديون العرب فى القرن العشرين". فى هذا البحث تتساءل كوجلجن عن كيفية انحطاط الثقافة العربية ، منذ القرن التاسع عشر، وهى التى أفادت أوروبا بالعلم والفلسفة. ثم تبحث عن الجواب عند المثقفين العرب فتجد أن بعضهم يرد هذا الانحطاط إلى هبوط التفكير العقلانى على نحو ما يرى ابن رشد، وصعود التفكير السُني الإسلامى والتصوف. ولذلك انقسم المثقفون إلى قسمين: المنحازون إلى الغرب ومعهم ابن رشد، والصوفيون ومعهم القدرية واللاعقلانية. وقد لازم إحياء ابن رشد مصطلحان : الأصالة والمعاصرة ، بمعنى التساؤل عن كيفية الملاءمة بين الهوية المتمركزة فى الله من جهة، والتحديث والعلمانية من جهة أخرى. ونشأ عن هذا الإحياء تياران : الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية. التيار الأول يمثله فرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢) ومحمد عابد الجابرى (١٩٣٦ – ؟) وينشد فصل الدين عن الدولة، والتيار الثانى يمثله محمود قاسم (١٩١٣ – ١٩٧٣) ومحمد عمارة (١٩٣١ – ؟) .

فرح أنطون علمانى وهو يتحدث عن ابن رشد فى كتاباته فينظر إليه على أنه فيلسوف عربى، متسم بالتسامح وعلى الأخص فى حواره مع الشيخ محمد عبده عندما تحول الحوار من ابن رشد إلى المقارنة بين الإسلام من جهة، واليهودية والمسيحية من جهة أخرى. الإسلام، عند محمد عبده، هو دين العقل فى حين أن الديانتين

الأخريين يتسمان باللاعقلانية. وهنا يستعين أنطون بابن رشد ليبرز تسامحه، وتعريفه للشريعة على أنها تعليم الفضيلة. ومع ذلك فإن أنطون ينقد ابن رشد فى تجاهله لحدود العقل. والغاية من إحياء ابن رشد، عند أنطون، الدفاع عن التسامح الدينى، وحقوق المرأة، والعلمانية، وعن قدرة العقل على فهم الطبيعة من أجل استثمارها . ويرى أنطون أن الصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول مبدأ العلية هو صراع أساسى لا يقبل التوفيق ، لأن هذا المبدأ هو أساس العلم، ولهذا فإن مَنْ ينكره ينكر العلم. أما محمد عبده فيدافع عن المتكلمين من حيث إنكارهم لمبدأ العلية.

أما الجابرى ففى رأيه أن ابن رشد يفصل بين الفلسفة والدين، ومن ثم يمتنع إصدار أحكام فلسفية مناقضة للدين، فكل منهما صادق فى الاستدلال. والصدق هنا ليس المقصود منه صدق المبادئ والمقدمات لأن هذه واردة فى كل من الفلسفة والدين، وبالتالى تكون مقبولة بدون برهان. ومعنى ذلك أن على الفيلسوف قبول مبادئ الدين إذا أراد مناقشة مسائله، وعلى المتكلم أن يقوم بما قام به الفيلسوف عند مناقشته لمسائل فلسفية . وهذا الفصل بينهما ليس مجرد فصل بين أسلوبين ومفهومين ، وإنما هو قطيعة معرفية مع ابن سينا. فابن سينا، فى رأى الجابرى، لا عقلانى بسبب تأثيره على الغزالى والمدرسة الإشراقية فى فارس. وهذه القطيعة المعرفية هى فصل بين لحظتين فى الوعى الاجتماعى العربى الإسلامى، لحظة

ابن سينا ولحظة ابن رشد. وقد قضت الأولى على الثانية، ومن ثم خرج العربى من التاريخ بينما يشكلّ الأوروبيون التاريخ لأنهم ساروا فى طريق ابن رشد.

ومع ذلك فإن الجابرى يقول بوحدة الدين والفلسفة، بل يذهب إلى أبعد من هذه الوحدة فيرى أن الفلسفة تأخذ أحياناً شرعيتها من الدين فى مسألة العلية. وهو فى ذلك يتنازل لصالح الإسلاميين على نحو ما ترى كوجلجن. ومع ذلك فالغاية من الالتزام بابن رشد، عند الرشديين الإسلاميين، هى البرهنة على التكافؤ بين القيم الإسلامية والقيم الغربية. ومع ذلك فالبرهنة ما زالت غائبة، وإذا ظلت غائبة فإن العرب لن يكونوا شركاء للأوروبيين .

وتختتم كوجلجن بحثها قائلة بأن استمرار ابن رشد أمر محال. ولهذا فإن محاولة الرشديين العرب مماثلة لمحاولة سيزيف، أى أنها محاولة عبثية.

ثم تتساءل :

ما البديل عند الذين يرفضون محاكاة الغرب؟

وينتهى البحث بلا جواب .

هذه خلاصة نقدية لأبحاث وردت فى مجلة " ألف " تكشف عن فكرة محورية تدور حولها، وهى تناقض الرشدية اللاتينية مع ابن رشد، وتناقض ابن رشد مع ذاته. فإذا قيل بعد ذلك أن الرشدية اللاتينية قد

أفضت إلى تأسيس التنوير فابن رشد برئ من هذا التأسيس. وإذا قيل عن ابن رشد إنه يُعلى من شأن سلطان العقل فهو متناقض مع ذاته. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ما جاء فى افتتاحية مجلة " ألف " من أن عددها عن " ابن رشد " لا يقصد إلى احتوائه فى وجهة نظر محددة " هو قول عارٍ من الدقة لأن " الخلاصة النقدية " على الضد من ذلك " إذ هى تحصر ابن رشد فى وجهة نظر محددة ومناقضة لوجهة النظر السائدة فى مؤتمر " ابن رشد والتنوير".

وفى نفس عام ١٩٩٦ نشر المستشرق الألمانى شتيفان فيلد بحثاً بعنوان "التنوير الإسلامى ومفارقة ابن رشد"(٢). وأنا هنا أترجم معظم ما جاء فيه :

إن من حق الفيلسوف العربى ابن رشد أن يطلب مكاناً خاصاً إذا ما حدث حوار حول التراث الإسلامى للتنوير. ولقد تم حوار بين المسيحى العلمانى فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) والمصلح المسلم محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) فيما بين (١٩٠١ و ١٩٠٢) على صفحات مجلة " الجامعة " حول أهمية ابن رشد ودوره . ومنذ ذلك التاريخ والحوار دائر بين المثقفين العرب. ويبدو أن الالتفات إلى ابن رشد من قبل المثقفين الايرانيين والهنود ليس بنفس الدرجة بل هو أقل. والبحث جار فى هذه الأيام، وعلى نطاق واسع، على أن

---

(٢) Stefan Wild, Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes, Die Welt des Islams, 39 , 3 , Leiden, 1996 .

ثمة علاقة ما بين ابن رشد التاريخى والتراث الإسلامى للتنوير. وقد كانت هذه المسألة هى المسألة المحورية فى المؤتمر الدولى الأول الخاص عن " ابن رشد والتنوير" الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية باشراف مراد وهبه ومنى أبو سنة فى القاهرة (ديسمبر ٥ – ٨/ ١٩٩٤) . وأغلب الظن أن (عام ١٩٩٨) سيكون حافلاً بندوات علمية متباينة فى العالم العربى للاحتفال بمناسبة مرور ثمانمائة عام على موت ابن رشد . إن هذا التاريخ وهذا الحوار المعاصر الهام هما موضع دراسة تحليلية رائعة للباحثة الألمانية أنكه فون كوجلجن فى كتابها المعنون " ابن رشد والحداثة : محاولات لتأسيس جديد للعقلانية فى الإسلام" .

ونقطة البداية، فى هذه الدراسة، هى "مفارقة ابن رشد". وهذا العنوان من صياغة أستاذ الفلسفة مراد وهبه. والمفارقة، عنده، تكمن فى أن تعاليم ابن رشد التى تبلورت فى الرشدية اللاتينية قد أسهمت إسهاماً عظيماً فى تشكيل الخطاب الأوروبى الذى أفضى إلى رؤية نقدية للدين الموحى، وبالتالى إلى تأسيس ما يسمى بالعقلانية والتنوير. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثقافة العربية الإسلامية التى أنتجت ابن رشد هى نفسها التى لم تتطور إلى شكل من أشكال "الرشدية" تلتقى فيه مع الرشدية اللاتينية. فقد أحُرقت مؤلفات ابن رشد فى العالم العربى، ومُنعت تعاليمه من الانتشار، بل أصبحت فى طى النسيان. وغياب "الرشدية" هو السبب الرئيسى

لغياب عصر النهضة وعصر التنوير فى العالم الإسلامى، ولامتناع الحداثة قبل الاحتكاك مع أوروبا فى نهاية القرن الثامن عشر.

وقد عكفت أنكن فون كوجلجن على دراسة دور ابن رشد باعتبار أن فلسفته تمثل تحدياً ايديولوجياً .

وتساءلت : لماذا يهتم المثقفون العرب بابن رشد؟

وما هى الأفكار التى تأثروا بها ؟

وأى الاحتياجات قد وُفيت من جراء هذا الاهتمام؟

إن دراستها تناقش مؤلفات عن ابن رشد مطبوعة فى مصر من عام ١٨٨٥ إلى عام ١٩٩٢ فتغطى أكثر من مائة عام أمضاها المثقفون فى جدل حاد. والطابع الغالب على دراستها ليس إعادة بناء فلسفة ابن رشد، وإنما تحليل الاستثمار الايديولوجى والثقافى، من قبل المثقفين العرب على تباينهم ، لنظريات ابن رشد. ومن أهم النقاط المطروحة للمناقشة مدى تأثر ابن رشد بأرسطو، وصراعه مع الغزالى وابن سينا، ونظريته فى المعرفة، وتأويل الآيات القرآنية، ومفهوم الفيض وخلود النفس.

هذا عن الفصل الأول من الكتاب أما الفصل الثانى فيشتمل على بانوراما عن استقبال المثقفين العرب لابن رشد. ويأتى فى مقدمة هؤلاء بطرس البستانى (١٨١٩ - ١٨٨٣) إذ حرر مقالا بعنوان " ابن رشد " فى موسوعته الصادرة فى عام ١٨٧٦.

وفى نهاية القرن التاسع عشر تكونت مجموعتان من المثقفين العرب كانت لديهما معرفة محدودة عن بعض مؤلفات ابن رشد : مسيحيون ذوو الايديولوجيا العلمانية وسلفيون مسلمون. واستندت بحوثهم إلى علماء أوروبيين، وعلى الأخص بحوث ارنست رينان. وتمت أول مواجهة بين أبرز ممثلين لهذين التيارين وهما محمد عبده وفرح أنطون . وكانت مصر هى المركز الجغرافى لهذا الخلاف الهام حول ابن رشد. وكانت الغاية الرئيسية من هذه المواجهة هى التساؤل عما إذا كان ثمة فلسفة إسلامية. وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هويتها ؟ الأمر الذى استلزم التساؤل عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين العقل والوحى، وما الدور الذى يمكن أن تؤديه الفلسفة الأرسطية فى هذه المسألة.

وبعد الحرب العالمية الثانية اشترك مثقفون من دول عربية أخرى فى مناقشة هذا الخلاف، وعلى الأخص من جامعات بيروت ودمشق وفاس وتونس. وقد ركزت فون كوجلجن على محمد عمارة (وُلد عام ١٩٣١) ودفاعه عن "اسلام مستنير"، وحسن حنفى (وُلد عام ١٩٣٦) وتأسيسه لثقافة إسلامية حديثة، والطيب تيزينى (وُلد عام ١٩٣٨) ومحاولته البحث عن جذور تراث إسلامى فلسفى مادى، ومحمد عابد الجابرى (وُلد عام ١٩٣٦) ونظريته عن الفجوة المعرفية بين شرق لاعقلانى" ومغرب " عقلانى" ، وزكى نجيب محمود (١٩٠٥ – ١٩٩٣) وعقلانيته فى إطار الوضعية المنطقية.

لقد رأى محمد عبده فى ابن رشد مثالاً تاريخياً لامعاً لفيلسوف مسلم، ورأى محمود قاسم (١٩١٣ – ١٩٧٣) فى ابن رشد معتزلياً مجدداً، ولكنه كان موضع تشويه من الفيلسوف المسيحى توما الأكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤) .

هذا فى ايجاز الفصل الثانى ويمكن اعتباره مدخلاً إلى تاريخ العقل العربى الحديث، إذ هو يحتوى على المفاهيم العامة الواردة فى الخطاب العربى الحديث مثل الحداثة والأصالة والتراث والعلمنة والإصلاح الدينى والتسامح. وفى هذا الفصل تحاول كوجلجن بيان الأهداف المشتركة للتأويلات المتباينة وهى " التأويل اليسارى لابن رشد، والتحرر من القبول الأعمى للوحى، والعقلانية، ورفض التصوف، وتشجيع البحث العلمى والانفتاح على الفكر الغربى.

ثم يستطرد شتيفان فيلد قائلاً إن صورة ابن رشد ، سواء فى العالم العربى الإسلامى أو خارجه ، محكومة بآراء المفكر الفرنسى ارنست رينان (١٨٢٣ – ١٨٩٢). ويقال إن رينان هو أول مَنْ أدخل المنهج التاريخى النقدى والمنهج الوضعى فى الدراسات الاستشراقية. وقد تجنب الوقوع فى الدوجماطيقية (أى توهم امتلاك الحقيقة المطلقة) بتأثير من المدرسة البروتستانتية فى الدراسات الانجيلية. وإذا كان رينان قد هيمن على تشكيل صورة ابن رشد فى أوروبا الحديثة فقد كانت هيمنته على تشكيل هذه الصورة فى العالم العربى الحديث أكثر أهمية وذلك بسبب كتابه المشهور "ابن رشد والرشدية". وقد اعتمد فى فهم

فلسفة ابن رشد على الترجمات العبرية واللاتينية. وكان صوت رينان هو الأعلى فى إعلانه أن تراث أرسطو قد حلّ محل الإسلام كما هو الحال فى فلسفة ابن رشد فى إطار الفلسفة العربية.

ومن المعروف أن العلماء المحافظين رفضوا هذه الصورة عن ابن رشد من أمثال جولدسيهر فى أوروبا وحسن أفندى قاسم فى العالم العربى. ولكن اللافت للنظر أن الجامعة المصرية فى عام ١٩٢٣ نظمت ندوة على شرف ارنست رينان، ولا أعرف شيئاً عن أبحاث هذه الندوة . وقد ألقى مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ – ١٩٤٧) محاضرة عن العلاقة بين رينان وجمال الدين الأفغانى. فقد كان رينان يشعر، وهو يتحدث معه، أنه أمام ابن سينا أو ابن رشد. ومع ذلك فقد انتقد رشيد رضا هذه المحاضرة بشدة فى مجلة " المنار " . أما البرت حورانى فقد كان تعليقه على كتاب مصطفى عبدالرازق " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " (القاهرة ١٩٤٤) أنه مؤلف فى إطار عقلانية القرن التاسع عشر ، وأن شبح رينان يهيمن على الكتاب، بل إن شبحه يهيمن على معادلة مؤثرة مفادها أن عام ١١٩٨ وهو عام موت ابن رشد هو تحول سلبى فى تاريخ الفكر الإسلامى . فقد كان موته نهاية تراث كان من الممكن أن يكون تراثاً تنويريا.

ثم يستطرد فيلد قائلاً إن الفلسفة العربية لم تنته بموت ابن رشد . بيد أن رينان يركز على العام ١١٩٨، ويرى أنه منذ ذلك

العام حتى عام ١٧٩٨ والفكر الحر فى العالم الإسلامى مسحوق، لمدة ستمائة عام. ومع عام ١٧٩٨، وهو عام غزو نابليون لمصر، كان محكوماً على مصر أن تصطدم بالحداثة. وهكذا أصبح ذلك العام علامة فارقة على حقبتين، وعلى فجر عالم جديد. فقد ارتأى رينان وأتباعه أن حرق مؤلفات ابن رشد ونفيه وموته علامة على حقبة أطلق عليها حقبة "الانحطاط". وما زالت هذه الحقبة فيما بين ١١٩٨ و ١٧٩٨ تمثل ، فى رأى كثيرين من مؤرخى الشرق الأوسط، حقبة ظلام وكسل عقلى. وبعد موت رينان تم الاتفاق على أن موت ابن رشد نقطة تحول فى تاريخ الفكر الأوروبى والفكر الإسلامى، وأصبح ابن رشد رمزا على بزوغ ثقافة أوروبية، وسقوطه فى النسيان رمزاً على انحطاط الثقافة الإسلامية.

ولكن لا أحد يدرى مَنْ الذى صك لفظ " انحطاط" للدلالة على سمة الثقافة فى الإمبراطورية العثمانية فى حين أن اللفظ المقابل للانحطاط وهو " النهضة" ذاع وانتشر فى القرن التاسع عشر فى الفكر العربى، وأصبح لدينا توأم: انحطاط ونهضة، أى لا انحطاط بدون نهضة .

ويختم شتيفان فيلد قائلاً إن ثمة ملاحظة عابرة أبداها ارنست رينان نفسه: ينبغى البحث عن الحركة الفلسفية الإسلامية الحقة لدى

فرق علماء الكلام، ثم تساءل فيلد قائلاً : هل يمكن العثور على التراث الفلسفى الحق لفكر التنوير فى أعمال ابن سينا وملا صادرا وابن عربى؟

وأظن أن هذا البحث لشتيفان فيلد ينطوى على مسألتين واضحتين واشكالية خفية.

المسألة الأولى تدور على فكرتين : الفكرة الأولى أن المثقفين العرب ليسوا إلا أتباعاً لما قاله المفكر الفرنسى ارنست رينان عن ابن رشد، والفكرة الثانية أن أرسطو قد حلّ محل الإسلام .

عن الفكرة الأولى نقول إن التيار السائد بين المثقفين العرب هو تيار الإخوان المسلمين، وأن هذا التيار يستند إلى الفقيه ابن تيميه وهو الفقيه المعتمد من القرن الثالث عشر حتى بداية القرن الواحد والعشرين. وابن تيميه على النقيض من ابن رشد؛ إذ هو ضد المنطق وضد التأويل. عن المنطق يقول: "لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد" . وعن التأويل فإنه يرفضه بدعوى أن صحيح المنقول يتفق مع صريح المعقول. ثم إن الأخذ بالتأويل يفضى إلى نظرية الحقيقتين: حقيقة خاصة بالعلماء وحقيقة خاصة بالجمهور ، فى حين أن الحقيقة واحدة ، والحق واحد.

أما ما تبقى من تيارات فكرية خارج تيار الإخوان المسلمين فهى فى أغلبها متحفظة على عقلانية ابن رشد. ولا أدل على ذلك

من الحوار الوارد فى كتاب "حوار حول ابن رشد" الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة والحوار الوارد فى كتاب "ابن رشد والتنوير" الصادر فى القاهرة عن دار الثقافة الجديدة، وفى نيويورك عن دار بروميثيوس. وتأسيساً على ذلك فإن قول شتيفان فيلد بأن أرسطو قد حلّ محل الإسلام قول بلا أساس.

هذا عن المسألة الأولى، أما عن المسألة الثانية فهى تدور على أن ابن رشد ليس إلا مجرد تابع لأرسطو . والمدقق فى قراءة أعمال ابن رشد ، وعلى الأخص المنطق، يرى أن ابن رشد يتناول المنطق على غير تناول أرسطو فى إقرار القسمة الثنائية بين الجمهور والراسخين فى العلم . وعلى الرغم من أن هذه القسمة الثنائية قسمة تقليدية فى الفكر الإسلامى إلا أن هذه القسمة هى القضية الأساسية فى منطق ابن رشد. فالمنطق ، عنده، منطقان: منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء، ومنطق الراسخين فى العلم وهو منطق القياس العقلى.

هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد قد أدخل مفهوم التأويل فى المنطق وهو مفهوم لم يكن واردا عند أرسطو. فالتأويل، عند ابن رشد، يعنى أن ثمة معنيين للنص الدينى أحدهما معنى ظاهر والآخر معنى باطن. والمعنى الباطن هو بسبب إعمال العقل فى النص الدينى، ومن ثم تتعدد التأويلات. ومن هنا قال ابن رشد بأنه لا إجماع مع التأويل ولا تكفير مع التأويل.

هذا عن المسألتين فماذا عن الإشكالية الخفية ؟

الإشكالية الخفية وغير المعلنة صراحة فى مقال شتيفان فيلد هى أن فلسفة ابن رشد من جذور التنوير الأوروبى فى حين أن هذه الجذور قد اجتثت من حديقة الفكر العربى. وهذا هو ما أسميه " مفارقة ابن رشد " .

وأظن أن هذه المفارقة مردودة إلى مفهوم التأويل الذى له الفضل فى تأسيس عصر الإصلاح الدينى وعصر التنوير. فإذا كان لوثر هو المحرك الأول للعصر الأول فذلك مردود إلى عبارته المأثورة: " الفحص الحر للإنجيل" وهى عبارة تعنى تحرر العقل من السلطة الدينية، وبالتالى إعمال العقل فى النص الدينى، أى مشروعية التأويل . ومن ثم فإن الذى يأخذ بالتأويل يصبح موضع تكفير من السلطة الدينية . وهذا ما حدث للوثر فقد لُقب بـــ " الهرطيق " أى الكافر.

وأظن أيضاً أن القسمة الثنائية بين الرشديين واللارشديين فى أوروبا مردودة، فى أصلها، إلى مفهوم التأويل. واستناداً إلى ذلك كُفر الرشديين.

وأحسب أن شتيفان فيلد قد تجنب الخوض فى هذه الأمور لكى يؤثر السلامة فاتجه إلى حل مفارقة ابن رشد بحذفها وتجاهلها ووضع مكانها حلا آخر وهو أنه الأفضل للعالم الإسلامى الاتجاه

نحو التصوف متمثلاً فى ابن سينا وملا صادرا وابن عربى. الأول لديه عناصر صوفية والآخران صوفيان على الأصالة.

وفى عام ١٩٩٧ أخرج يوسف شاهين فيلماً عن ابن رشد بعنوان "المصير". وكان قد أرسل خطابا إلى رئاسة مؤتمر " ابن رشد والتنوير" يعتذر فيه عن عدم الحضور، ويعلمها أنه قرر إخراج الفيلم المذكور آنفاً. وقد تُرجم سيناريو الفيلم إلى الفرنسية فى عام ١٩٩٧.

وفى فبراير ١٩٩٨ أقام معهد ثرفانتس بدمشق والمعهد الكاتلانى للمتوسط بالتعاون مع كلية الآداب بجامعة دمشق والسفارة الأسبانية والسفارة الموريتانية "ندوة ابن رشد الدولية". ولم يكن عقد هذه الندوة مجرد مناسبة، وإنما لبيان الأهمية التاريخية لابن رشد، إذ هو يشكّل ذروة التطور الفلسفى والعلمى الذى بدأ قبل عصر الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر بالله بمائتى عام عندما تعرف الأندلسيون، لأول مرة ، على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وعلى الفلاسفة المشرقيين. وقد أفضى ذلك كله إلى أوج الفلسفة الأندلسية عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وكان لهؤلاء الثلاثة صفات رئيسية مشتركة وهى أنهم أطباء وعلى علاقة بالسلطة، ويهتمون بالعلوم وبالأخص علم الفلك، وفى رعاية الدولة الموحدية وعلى الأخص فى عهد أبى يعقوب يوسف. وقد تأسست هذه الدولة بعد انهيار الدولة

المرابطة التى كانت قد رفضت العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة وعلم الفلك فأهملت كلا من الثقافة والعلم.

وفى نفس العام، عام ١٩٩٨ صدرت ثلاثة كتب، فى أوروبا، عن ابن رشد. فقد أصدر المستشرق الفرنسى روجيه أرنالديز كتاباً بعنوان "ابن رشد، عقلانى فى الإسلام". وعلى غلاف الكتاب صورة الممثل نور الشريف على هيئة مختلفة لابن رشد. والكتاب يدور على التمييز بين نقد ابن رشد لحجج علماء الكلام وبين فحصه لمعطيات الوحى، بمعنى أن ذلك النقد لا يعنى نفى الوحى، لأنه إذا كان ابن رشد على علاقة حميمة بخليفة الموحدين وإذا كان المهدى بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، متزمتا فقد خلص أرنالديز من ذلك إلى ضرورة التزام ابن رشد بهذا التزمت، ومن ثم تنهار الصورة الشائعة عنه بأنه فيلسوف عقلانى محض أو فيلسوف مادى، وتحل محلها صورة ابن رشد محرر المسلمين من سلطان الفقهاء الموروث عن المذهب المالكى بعد أن تجمد، وهو سلطان لا يعتمد على البرهان وإنما على الجدل والخطابة. ويبقى بعد ذلك أنه فيلسوف مؤمن بالله على طريقة التصوف القرآنى. والغريب فى أمر هذا التفسير الأحادى أنه يتجاهل احراق مؤلفات ابن رشد واتهامه بالكفر والزندقة ونفيه إلى أليسانه، وكل ذلك تم بالتعاون. الوثيق بين كل من السلطة السياسية والسلطة الدينية.

وأخيراً أصدر المستشرق الانجليزى أوليفر ليمان كتاباً عن ابن رشد عنوانه "ابن رشد وفلسفته" الغاية منه بيان أسلوب ابن رشد فى كيفية التدليل على أهمية الفلسفة فى قدرتها على معرفة العالم، وعلى معرفة المبادئ الكامنة فى البنية الفلسفية وفى اللغة المستخدمة. والغاية منه أيضاً بيان أن الفلسفة الإسلامية هى فلسفة بالمعنى الدقيق، وأن فلسفة ابن رشد دليل على ذلك ، إذ هى تنطوى على نظريات فلسفية معقدة تستلزم تحليلاً فلسفياً.

خاتمة مبتسرة

هذه هى قصة المفارقة "مفارقة ابن رشد". وقد أثارت جدلاً فى العصر الوسيط كما أثارت جدلاً فى العصر الحديث، على الرغم من المسافة الزمنية التى تجاوزت ثمانمائة عام. ومعنى ذلك أن ما حدث لابن رشد، من اضطهاد فى حده الأدنى ومن استبعاده من مسار الحضارة الإنسانية فى حده الأقصى، هو إفساد للعقل ، وهو إفساد فى حاجة إلى تحليل نفسى وتحليل معرفى.

ولهذا ثمة سؤالان :

ما هى الدوافع اللاشعورية لاضطهاد ابن رشد؟

وفى صياغة أخرى :

هل الإنسان خائف من كشف أوهام متجذرة فى أعماقه قد يتسبب عنه اهتزاز لاستقرار نفسى مزعوم ؟

وما هى العوامل المعرفية لاستبعاد ابن رشد ؟

وفى صياغة أخرى :

هل الإنسان خائف من الهبوط إلى التفكير بالنسبى بديلاً عن الصعود إلى التفكير بالمطلق ؟

إلا أن الجواب عنهما ليس من شأن هذا الكتاب.

الفهـــرس